CEU PRESS

ISAIAH BERLIN

Patru eseuri despre libertate

HUMANITAS



Societatea civilă

SERIA
„SOCIETATEA CIVILĂ“

Această carte este editată cu sprijinul
CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY PRESS
și al
FUNDAȚIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Sir ISAIAH BERLIN (n. 6 iunie 1909, Riga, Letonia), istoric și scriitor britanic, cunoscut pentru scrierile sale de filozofie politică, a emigrat din Uniunea Sovietică în Anglia, împreună cu familia sa, în 1920. A studiat la St. Paul's School, în Londra, apoi, beneficiind de o bursă, la Corpus Christi College, Oxford. A obținut titlul de doctor în litere în 1935. A predat, pe rînd, la mai multe colegii din Oxford.

Scrieri importante: *Karl Marx; His Life and Environment* (1939), o analiză a influențelor lui Marx; *Historical Inevitability* (1955), o critică a doctrinelor determinismului; *The Age of Enlightenment* (1956), o discuție asupra filozofilor secolului al optsprezecelea și *Four Essays on Liberty* (1969). Filozofia lui politică vădește preocuparea în primul rînd pentru problema libertății și a liberului arbitru în societăți din ce în ce mai mecaniciste și mai totalitare. Culegeri de eseuri au fost publicate în volume ca: *Russian Thinkers* (1978), *Concepts and Categories* (1978), *Against the Current* (1979) și *Personal Impressions* (1980). În 1990 a publicat *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. A fost înnobilat în 1957.

ISAIAH BERLIN

PATRU ESEURI DESPRE LIBERTATE

Traducere de
LAURENȚIU ȘTEFAN-SCALAT

Prefață de
MIHAIL RADU SOLCAN



HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISAIAH BERLIN
FOUR ESSAYS ON LIBERTY
Oxford University Press, 1992

This Translation of *Four Essays on Liberty* originally published in English in 1969 is published by arrangement with Oxford University Press.

Această traducere a cărții *Four Essays on Liberty*, a cărei versiune originală a apărut în limba engleză în 1969, este publicată cu acordul Oxford University Press.

ISBN 973-28-0614-1

PREFAȚĂ

Isaiah Berlin și luarea în serios a ideilor

„A neglija domeniul gîndirii politice... înseamnă pur și simplu a ne abandona în voia credințelor primitive și necritice în materie de politică."

ISAIAH BERLIN, *Patru eseuri despre libertate*

De ce am lua în serios ideile? Poate pentru că ele joacă un rol important în societate? La sfîrșitul biografiei pe care i-o face lui Karl Marx, Isaiah Berlin ne oferă un argument foarte simplu în favoarea *rolului* ideilor: Marx, care și-a propus să respingă teza că ideile determină cursul istoriei, a slăbit forța spuselor sale prin însăși influența pe care a avut-o.[1]

Faptul că ideile au consecințe nu este însă un argument decisiv în favoarea examinării lor cu maximă seriozitate. Este cel mult vorba doar de o condiție necesară, dar nu suficientă a unei astfel de atitudini. Ba chiar s-ar putea să fie un argument în favoarea privirii lor cu superficialitate. Dacă ideile sînt importante *pentru că au consecințe*, atunci consecințele sînt de examinat cu precădere iar consecințele pun în joc interese, care — dacă ar fi lezate — ar putea determina o neîncredere în idei.

Isaiah Berlin chiar detectează în secolul al douăzecilea o ostilitate îndreptată împotriva ideilor.[2] Iar această ostilitate merge pînă la rădăcina lucrurilor: ea se traduce printr-o suprimare a întrebărilor ca atare.[3]

Rîndurile care urmează sînt o încercare de a contura liniile de forță ale gîndirii lui Isaiah Berlin. Aceste linii sînt privite însă cu precădere ca puneri de probleme, și mai puțin ca răspunsuri defi-

---

[1] Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Oxford University Press, 1956, p. 267.

[2] Nu se mai recurge la argumente (v. Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, p. 86); nu mai există conflicte *de idei*, ci ostilitate îndreptată împotriva ideilor ca atare (Isaiah Berlin, *Patru eseuri*, p. 110).

[3] V. Isaiah Berlin, *Patru eseuri*, p. 101.

nitive.[4] Modul de a gîndi al lui Berlin trădează o neîncredere funciară în răspunsurile simple la marile întrebări.[5]

Isaiah Berlin s-a născut la Riga în 1909.[6] Se trăgea dintr-o familie evreiască. A absorbit, în anii tinereții, cultura rusă, căreia i-a păstrat un viu interes mai apoi tot restul vieții.[7] A studiat la Oxford și a început să predea acolo în 1932.

Berlin a făcut parte dintr-un celebru cerc de filozofi din Oxford, alături de Stuart Hampshire, Alfred Ayer, J. L. Austin și alții.[8] Pentru membrii acestui grup filozofia era în primul rînd analiză, o activitate de clarificare a enunțurilor noastre. Așa înțeleasă, filozofia tinde să fie vie mai degrabă în conversații decît în scris.[9] Berlin însuși a avut mari ezitări cînd a fost vorba să accepte punerea într-un circuit mai larg a scrierilor sale filozofice.[10]

Cred că este însă foarte important să zăbovim o clipă asupra a ceea ce Berlin ne spune despre filozofie. El începe prin a remarca existența a două tipuri de întrebări la care știm unde să căutăm răspunsul: întrebările empirice (a căror dezlegare este plasată sub semnul controlului faptelor) și întrebările formale (la care răspundem sprijinindu-ne pe argumente deductive).[11] Pentru Berlin,

---

[4] „Mai puțin poate decît oricare alt gînditor se simte Berlin în posesia vreunui adevăr simplu, în lumina căruia să treacă la interpretarea și transformarea lumii." (Roger Hausheer, „Introducere" la Isaiah Berlin, *Against the Current*, ed. de Henry Hardy, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. XIII.)

[5] *Patru eseuri*, p. 40.

[6] Pentru datele biografice și o apreciere concisă a rădăcinilor culturale ale formației lui Isaiah Berlin v. Roger Hausheer, „Berlin and the emergence of liberal pluralism", *European Liberty*, Martinus Nijhoff, Haga, 1983, p. 50.

[7] Mărturie stau în acest sens și studiile din volumul *Russian Thinkers*, ed. de Henry Hardy și Aileen Kelly, Londra, Hogarth Press, 1978. V. și mărturia lui Berlin, care spune că romancierii și gînditorii ruși din secolul al nouăsprezecelea au contribuit la formarea viziunii sale (Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. de Henry Hardy, Fontana Press, Londra, 1990, pp. 2–3).

[8] Cf. Bernard Williams, „Introducere" la Isaiah Berlin, *Concepts and Categories*, ed. de Henry Hardy, Oxford University Press, 1980, p. XI.

[9] *Ibidem.*

[10] Pentru bibliografia scrierilor sale v. Henry Hardy, „A Bibliography of Isaiah Berlin", în Isaiah Berlin, *Against the Current*, pp. 356–380.

[11] V., de exemplu, Berlin, *Concepts and Categories*, p. 144.

profund legat de tradiția empirismului britanic, acestea sînt singurele întrebări inteligibile cu privire la ceea ce există sau poate exista. Filozofia nu intră în concurență cu cercetarea empirică sau cea formală. Ea privește modul în care este tratată experiența, pune în evidență presupoziții, modele și cadre.[12]

Este important să accentuăm asupra faptului că, pentru Isaiah Berlin, filozofia nu este *nici* o cercetare formală.[13] Berlin se distanțează de abordarea pozitivist-logică a filozofiei.[14] Clarificarea prin traducere în limbaj logic, susținea el, nu trebuie făcută decît dacă aduce un plus de inteligibilitate. El avansează argumentul semnificativ că limbajul natural este mediul firesc al exprimării metaforice, care este o sursă autentică de iluminare.[15]

Viziunea lui Berlin cu privire la filozofie ca dezvăluire a presupozițiilor seamănă, remarcă Bernard Williams, mai mult cu aceea a lui Collingwood decît cu a filozofiei analitice.[16] Simpatia lui Berlin pentru abordarea analitică este totuși indiscutabilă. Ea răzbate, de pildă, și din paginile pe care gînditorul din Oxford le consacră lui Lichtenberg.[17]

În rezumat, pentru Berlin filozofia nu este o imagine a lumii, ci o disciplină care analizează modurile de a vedea lumea. Deosebirea este crucială.

Berlin avea să devină cunoscut unui public mai larg datorită studiilor de istorie a ideilor[18] și filozofie politică. Motivul orientării

---

[12] Cf. Berlin, *Concepts and Categories*, p. 9.

[13] Cf. *ibidem* și Berlin (ed.), *The Age of Enlightenment*, New American Library (Mentor Book), New York, 1956, p. 12.

[14] Nu are sens să favorizăm un tip de propoziții în dauna altora — susține Berlin (în *Concepts and Categories*, p. 57).

[15] *Ibidem*, p. 80.

[16] Bernard Williams, *op. cit.*, p. XIII.

[17] „Filozofia — scrie Lichtenberg (1742–1799) — este arta de a trasa distincții. (...) Țăranul folosește propozițiile celei mai abstracte filozofii, dar ele sînt împachetate, încastrate, încîlcite, *latente*, ...; filozoful ne oferă propozițiile în starea lor pură." (*apud* Berlin, *The Age of Enlightenment*, p. 277). Lichtenberg exprimă în acest aforism — scrie Berlin — ideea că filozofia este „analiză". El apreciază că aceasta este una dintre cele mai originale observații făcute vreodată cu referire la filozofie (*ibidem*).

[18] Istoriei ideilor — preciza Berlin în 1988 — i-a consacrat patruzeci de ani din viață (*The Crooked Timber of Humanity*, p. 2).

sale către istoria ideilor pare să fi fost legat de căutarea unei discipline în care cunoașterea face progrese autentice. Filozofia ca atare nu ar cunoaște astfel de progrese.[19]

Putem decela însă o influență a concepției lui Berlin despre filozofie în studiile sale de istoria ideilor[20]: cercetătorul nu este în căutarea ideilor de suprafață, ca să spunem așa; el nu se mulțumește să facă repertoriul ideilor unor autori[21], să stabilească filiații ș.a.m.d.; ceea ce se caută sînt presupozițiile discursului, se sondează noutatea modului de a ne pune întrebări, sînt reconstituite distincții implicate.[22] Într-un cuvînt, Berlin ca istoric al ideilor este în căutarea unor moduri de a vedea lucrurile, a unor modele și distincții conceptuale.

Putem ilustra ideea de mai sus prin concluzia la care Berlin ajunge cercetînd opera politică a lui Machiavelli[23]: originalitatea lui Machiavelli constă în trecerea de la o viziune asupra lumii omului ca structură unică inteligibilă[24] la ideea coexistenței unor țeluri fundamentale — avînd în sine, luate separat, o întemeiere egală —, dar incompatibile unele cu altele.[25] Acesta este un exemplu de presupoziție tacită degajată prin analiza ideilor.

În ce sens face istoria ideilor progrese? În ce sens există aici descoperiri (așa cum nu ar exista în filozofie)? Un posibil răspuns la aceste întrebări este să spunem că istoria ideilor permite stabilirea cronologiei unor concepte și categorii familiare. Rezultatul, ne atrage atenția Berlin, este adesea surprinzător.[26]

Ideea că varietatea este preferabilă uniformității este, de pildă, apărută nu cu mult timp în urmă; la fel, ideea că toleranța este de

---

[19] A se vedea explicațiile pe care le oferă Berlin în prefața la *Concepts and Categories*, p. VIII.

[20] Cf. Bernard Williams, *op. cit.*, p. XVIII, precum și Roger Hausheer, „Introducere" la *Against the Current*, p. XXII.

[21] Berlin respinge transformarea istoriei ideilor într-o colecție de erori curioase, adesea de neînțeles (v. *Concepts and Categories*, p. 168).

[22] *Ibidem*.

[23] Machiavelli, spune Berlin, a lăsat o profundă amprentă asupra gîndirii sale, dar nu în sensul uzual al deprinderii unor învățături despre obținerea și menținerea puterii (*The Crooked Timber of Humanity*, p. 7).

[24] Cf. Berlin, *Against the Current*, p. 67.

[25] *Ibidem*, p. 69 și Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, p. 31.

[26] V. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, p. 207.

preferat intoleranței.[27] Noțiunea însăși de cultură — înțeleasă ca „interconexiune a diverselor activități ale membrilor unei comunități date“[28], ca legătură între sistemele juridice, religie, arte, științe, obiceiuri, limbă, mituri — are o dată relativ recentă de naștere. Ea este intim legată de o viziune recumulaționistă, după care valorile se definesc în orizontul fiecărei culturi, concepție pe care Berlin o denumește pluralism cultural. Originile pluralismului cultural Berlin le regăsește în operele lui Vico[29] și Herder.[30]

Berlin nu crede că istoria ideilor este o investigație precisă de genul celor din științele empirice. Deși nu respinge punctul de vedere după care unele discipline istorice cu caracter particular sau auxiliar se pot apropia foarte mult de modelul științelor naturii[31], Berlin consideră că orice istorie mai amplă are, de fapt, un caracter neteoretic[32], ea neurmărind să formuleze ipoteze, legi, să construiască, altfel spus, o teorie. Un model ideal nu-și are locul în scrierile istoricilor; departe de a ne ajuta, ca în științele naturii, să suprindem obiectul cercetat, el nu ar face decît să ne îndepărteze[33] de o înțelegere adecvată.[34]

Disciplinele în care avem de-a face cu elemente ale unei culturi presupun o capacitate de a pătrunde în cultura respectivă, de a o

---

[27] *Ibidem*, pp. 207–208; în Berlin, *Against the Current*, p. 333, există de asemenea, o listă a unor astfel de idei. Berlin mai insistă și asupra faptului că libertatea negativă (v. mai jos) este tot o noțiune modernă (cf. *Patru eseuri*, pp. 53, 212).

[28] Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, p. 54.

[29] *Ibidem*, p. 79.

[30] V. Berlin, *Against the Current*, p. 110; de asemenea, despre Vico și Herder v. *Patru eseuri*, p. 172.

[31] Monografiile dedicate istoriei tehnologiei, sau unei științe date, sau istoriei emiterii de monedă într-un stat dat, după Berlin, se pot apropia de modelul științelor naturii. Totul este posibil pentru că e vorba de ceva local, care poate fi prins într-un model (Berlin, *Concepts and Categories*, pp. 118–119).

[32] A fi prizonierul unei teorii este, pentru istoric, o acuzație (Berlin, *Concepts and Categories*, pp. 112–113).

[33] Cf. *Patru eseuri*, p. 172.

[34] Avem de-a face, conchide Berlin, cu două tipuri de cunoaștere — cea din științele naturii și cea din științele umaniste (*Concepts and Categories*, p. 136).

înțelege.[35] A face istoria ideilor înseamnă a pătrunde într-o lume. Este o operație delicată de reconstituire.[36]

Berlin a contribuit și la menținerea interesului pentru filozofia politică[37] într-o perioadă în care scrierile de acest gen se răriseră în lumea de limbă engleză. El pleacă, în lucrările sale de filozofie politică, de la considerații de ordin filozofic mai general, precum și de la constatările sale din domeniul istoriei ideilor.

Berlin a apărat dreptul la existență al filozofiei politice într-un moment cînd ea se afla sub o dublă presiune nimicitoare: cea a disprețului pentru idei, de care am amintit deja, animat de convingerea că voința politică este totul[38], respectiv cea a pozitivismului logic, care, înarmat cu un criteriu restrictiv al înțelesului, considera că scrierile tradiționale de filozofie politică nu erau decît o magazie de nonsensuri.[39]

Berlin a apreciat însă că, pe de o parte, este paradoxal[40] ca un veac atît de agitat din punct de vedere politic să nu aibă ecou în filozofia politică.[41] Pe de altă parte, el a dezvoltat un argument foarte interesant referitor la legătura dintre o societate liberă și filo-

---

[35] Berlin vede aici desigur un rost pentru *Verstehen* (înțelegere) (*Concepts and Categories*, p. 128), ale cărei origini intelectuale el le duce pînă la ideea lui Vico de *entrare* ca înțelegere a unei alte culturi.

[36] Cf. *Patru eseuri*, p. 183.

[37] V. și motto-ul acestei încercări de introducere în opera lui Isaiah Berlin.

[38] Berlin reconstituie cu mare măiestrie momentul crucial pentru declanșarea acestor evoluții în secolul al douăzecilea: dezbaterea de la Congresul din 1903 ce a marcat scindarea social-democrației ruse în bolșevici și menșevici, cînd delegatul Posadovski formulează clar principiul subordonării oricărei valori intereselor de partid. Dusă pînă la ultimele ei consecințe, această politică înseamnă anularea oricărei dezbateri de idei, îndeosebi a dezbaterii ideilor politice. (Cf. *Patru eseuri*, pp. 94 și urm. plus anexa.)

[39] Berlin admite că termenii politici sînt vagi, dar consideră că nu facem nici un serviciu adevărului încercînd să-l clarificăm mai mult decît este necesar (v. *Patru eseuri*, p. 243; v. și mai sus referirile la critica lui Berlin la adresa pozitivismului logic).

[40] Cf. Berlin, *Concepts and Categories*, p. 172.

[41] Berlin, scriind în 1961, aprecia că nici o operă importantă de filozofie politică nu a apărut în veacul al douăzecilea („Does Political Theory Still Exist?", *Concepts and Categories*, p. 143).

zofia politică.[42] Pe scurt el a susținut că, într-o societate liberă, există posibilitatea unei alegeri genuine între diverse țeluri fundamentale; iar această alegere nu poate face obiectul unei discuții tehnice sau științifice, ci doar al uneia filozofice.[43] Dacă țelul ar fi unic[44], atunci în discuție ar fi doar mijloacele de a-l atinge, o temă ce poate fi abordată științific.

Evoluțiile ulterioare, din anii șaptezeci (o dată cu publicarea marii scrieri a lui John Rawls *A Theory of Justice*), precum și remarcabila producție de filozofie politică din anii optzeci au confirmat, cel puțin în lumea țărilor de limbă engleză, teza lui Berlin că filozofia politică poate oferi dezvoltări imprevizibile.[45]

O cale potrivită de înțelegere a temelor centrale ale gîndirii lui Isaiah Berlin este reconstituirea firului interogațiilor care motivează reflecțiile filozofului din Oxford. Vom pleca de la întrebarea dacă există temeiuri pentru a crede în inevitabilitatea evenimentelor istorice.[46]

Întrebarea de mai sus este menită să pună în evidență caracterul problematic al extinderii dezantropomorfizării de la lumea naturală la lumea omului.[47] Dacă ar fi să mergem pînă la ultimele consecințe ale dezantropomorfizării, atunci ar trebui să renunțăm la concepte precum cele de libertate și responsabilitate individuală. Cauzalitatea ar explica totul, opțiunile, a căror existență constituie o presupoziție a libertății, n-ar fi decît o iluzie, iar responsabilitatea ar fi un nonsens. Marea dificultate a acestui demers rezidă însă în golirea de substanță a lumii omului.

Lichtenberg, gînditorul atît de prețuit de Wittgenstein, bunăoară, atrăgea atenția asupra faptului că ideile omului pot schimba starea

---

[42] Despre filozofia politică și societatea liberă v. *Concepts and Categories*, p. 150.

[43] După Berlin, teoria politică *este* o teorie filozofică (cf. *Concepts and Categories*, pp. 147, 166), ea nu poate fi adusă la forma unei discipline științifice (există un eșec al lui *calculemus* în acest domeniu — cf. *Concepts and Categories*, p. 162).

[44] V. *Concepts and Categories*, p. 149.

[45] *Ibidem*, p. 172.

[46] Berlin nu susține că a produs un argument *contra* determinismului în istorie, ci că a arătat că argumentele în favoarea determinismului sînt neconcludente (v. *Patru eseuri*, pp. 22–24, 31, 145).

[47] Cf. *Patru eseuri*, p. 104.

corpului său: îmi închipui că sînt bolnav și chiar voi avea o stare maladivă.[48] Lărgind cadrul acestor idei, pot spune că nu modific prin idei mișcarea planetelor de pe bolta cerească, dar că în societate ideile mele schimbă mersul lucrurilor. Iar această schimbare este posibilă pentru că pot alege între diverse cursuri ale evenimentelor.

Poziția lui Berlin conține, cred, acceptarea presupoziției că ideile nu sînt *cauze*. De aceea nici nu este suficient să examinăm efectele ideilor. Pot să apăs întrerupătorul și să aprind lumina, fără să știu nimic despre electricitate; cunosc doar legătura cauzală relevantă; ideile morale sau politice însă presupun în primul rînd altceva. După cum am arătat deja, experiența de istoric al ideilor îi spune lui Berlin că, în cazul omului, trebuie să fii în stare să înțelegi, să te transpui într-o altă lume.

Din perspectiva inevitabilității istorice, a explica înseamnă a subordona unor legi generale.[49] Tipul acesta de cunoaștere are anumite presupoziții: (*a*) că lucrurile și persoanele au o anume natură, independentă de cunoaștere; (*b*) că legi universale guvernează aceste naturi; (*c*) că aceste legi sînt, în principiu, cognoscibile.[50]

În cazul lumii omului, a reușit însă cineva să identifice aceste legi generale? Nu.[51] Desigur, acesta nu este un argument împotriva existenței legilor respective, dar el aruncă o puternică umbră de îndoială asupra sfaturilor metodologice ce ne cer să le descoperim.

Din perspectiva spontaneității istorice, a explica înseamnă a te pune în situația altuia, a sesiza motive, nu cauze.[52] Aici rolul cheie îl joacă „proiecția imaginativă“[53], „capacitatea de a transmite o viziune asupra vieții“[54]. După Berlin, nu există o „logică“ specifică acestui tip de cercetare.[55] Nu modul în care căutăm răspunsurile diferă, ci locul unde le căutăm.

Logica transpunerii în situația altora fiind cea uzuală, demersul de mai sus este unul rațional. Lumile, culturile umane nu sînt separate, ca în perspectivele relativiste, de barierele incomunicabilității.

---

[48] Citat în Berlin, *The Age of Enlightenment*, p. 276.

[49] V. *Patru eseuri*, pp. 136, 141.

[50] Cf. Berlin, *Concepts and Categories*, p. 174.

[51] V., în acest sens, observațiile lui Berlin în *Patru eseuri*, p. 90.

[52] Cf. *Concepts and Categories*, pp. 133, 137.

[53] *Ibidem*, p. 135.

[54] *Ibidem*, p. 139.

[55] *Ibidem*, p. 141.

Înțelegerea și comunicarea cu alte lumi sînt posibile, după Berlin, pentru că există totuși punți între culturi.[56]

Punțile acestea sînt compuse, în fond, de ceea ce-i face pe oameni să fie oameni, nu simple verigi ale unui lanț cauzal. Dimpotrivă, din perspectiva inevitabilității istorice, indivizii sînt ingrediente[57] ale unor forțe care animă procesele sociale.

Dacă indivizii sînt simple ingrediente ale unor entități mai ample, atunci aceste entități mai ample sînt purtătoarele responsabilității.[58]

Întrebarea este acum în ce fel poate fi *întemeiată* libertatea umană. Dacă sperăm să cunoaștem legile dezvoltării istorice[59], atunci libertatea se va întemeia pe cunoaștere.[60] Dacă știm, ne putem feri de gesturile deșarte, de iluziile pernicioase în care ne cufundă ignoranța. Natura noastră își poate găsi astfel cea mai bună împlinire. Iar lumea întreagă se dezvoltă armonios.[61]

Perspectiva spontaneității istorice oferă însă un cu totul alt răspuns la problema întemeierii libertății. Din această perspectivă, țelurile umane nu sînt descoperite, ele nu sînt localizate într-o natură umană în sine, ci sînt inventate.[62] Spațiul opțiunilor oferă posibilitatea de a alege între scopurile noastre fundamentale.[63]

Acum este poate momentul să avansăm una dintre întrebările cele mai importante pentru oameni: cum pot fi stabilite în mod colectiv scopurile, cum pot fi ele corelate în cadrul unei comunități. Cu alte cuvinte, este vorba despre întrebarea „De către cine să fiu guvernat?“[64] Întrebarea aceasta are sens din ambele perspective schițate mai sus. Dacă scopurile sînt descoperite, atunci cei mai buni trebuie să conducă. Iar „cei mai buni“, în acest caz, înseamnă cei care cunosc cu adevărat cauzele, legile dezvoltării.

De asemenea, nimic nu ne împiedică să susținem, într-o variantă a acestei viziuni asupra omului, că indivizii știu cel mai bine care sînt nevoile lor (ca ingrediente esențiale ale naturii

---

[56] Cf. *Patru eseuri*, p. 185.

[57] *Ibidem*, p. 142.

[58] *Ibidem*, p. 143.

[59] *Ibidem*, p. 160.

[60] Berlin discută teza identificării libertății cu rațiunea (v. *Concepts and Categories*, p. 175).

[61] V., în acest sens, remarcile lui Berlin în *Patru eseuri*, pp. 139, 228.

[62] V. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, p. 188.

[63] Cf. *Patru eseuri*, pp. 149, 151.

[64] *Ibidem*, p. 60.

lor). Ei vor fi stăpînii naturali ai propriului destin pentru că dispun de această cunoaștere.

Punctul de vedere schițat mai sus este modelat din perspectiva a ceea ce Berlin denumește *libertate pozitivă.* Intenția lui Berlin nu este nici pe departe de a condamna libertatea pozitivă ca pe o falsă înțelegere a libertății. Filozoful din Oxford avea un punct de vedere cu mult mai rafinat, mai subtil decît cel al contrapunerilor sau respingerilor simpliste.

Ceea ce contestă Berlin este presupoziția că ar exista o armonie a țelurilor noastre fundamentale, că oamenii ar locui un *cosmos*[65] în care scopurile lor ultime sînt compatibile. Din nou, sub influența studiilor sale de istorie a ideilor, el crede că monismul acesta nu se susține[66] și, de asemenea, se îndoiește că ar exista o soluție *finală*[67] a problemelor care frămîntă umanitatea.

Ceea ce ne spune Berlin despre incoerența idealului unei lumi armonioase și raționale este, credem, extrem de semnificativ și din perspectiva întrebării cu care am început. O utopie, de pildă, nu este de respins doar pentru că are consecințe periculoase (conduce, de pildă, la violență), ci pentru că ideea ca atare este incoerentă. Pentru a constata incoerența ideii, trebuie să o examinăm însă critic ca atare, ca idee.

Valorile noastre pot fi incompatibile. Monismul este incoerent și, aflați sub semnul pluralității funciare a umanului, noi trebuie să alegem.[68] Întrebarea este „Cît de mare să fie sfera alegerii noastre?“[69] A răspunde la ea înseamnă a determina înțelesul libertății *negative.*

Libertatea negativă nu o exclude pe cea pozitivă. Într-o lume a opțiunilor are sens să spui că vrei să fii propriul tău stăpîn sau că vrei ca orice decizie care te afectează să fie luată cu participarea ta. A opera aici o excludere ar însemna implicit să ne pronunțăm împotriva pluralismului.[70] Aceasta nu înseamnă însă că formele de

---

[65] Pentru ideea de *cosmos* armonios în care toate întrebările de genul „Cum să trăiesc?“, „Ce i-ar face pe oameni drepți, raționali și fericiți?“ își găsesc un răspuns plasat sub controlul faptelor și compatibil cu celelalte răspunsuri v. Berlin, *The Age of Enlightenment*, p. 27.

[66] V., în acest sens, Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, p. 13 și *Patru eseuri*, p. 253.

[67] *Patru eseuri*, p. 252.

[68] V. și comentariile lui Roger Hausheer în „Introducere“ la Berlin, *Against the Current*, în special p. LIII.

[69] Cf. *Patru eseuri*, p. 57.

[70] Cf. remarcile lui Berlin, *Patru eseuri*, 60.

libertate nu se pot ciocni. În genere, urmărirea unui bine plural conduce la conflicte.[71]

Într-o perspectivă pluralistă, nici un bine nu poate fi absolut. Nu există remedii absolute ale suferințelor umane. Nu există căi absolute ale libertății umane.

Berlin insistă, este adevărat, asupra derapajelor libertății pozitive.[72] Dar, din nou, motivația este de ordin istoric. Acest tip de libertate s-a dovedit, în epoca modernă, plin de pericole.

Libertatea pozitivă poate devia către *autarkie*[73] și domnia experților[74]. Dacă organizarea rațională armonioasă a societății are un sens, atunci are un sens și planificarea în vederea atingerii acestei armonii. Iar planificarea conduce la închidere și *autarkie*; planificatorii se feresc de influențele perturbatoare venite din exterior și au tendința să se retragă într-o lume izolată în mod deliberat.

Libertatea negativă are și ea, după Berlin, pericolele ei, dar ele nu s-au manifestat cu aceeași acuitate în procesele istorice recente ca în cazul libertății pozitive.[75]

Greutatea pe care o au presupozițiile referitoare la pluralism în disputele politice practice cred că poate fi ilustrată printr-un exemplu simplu. Închipuiți-vă următorul caz imaginar: există o comunitate *A*, care are anumite tradiții comune, o limbă comună etc. și o comunitate *B*, separată spațial de *A*, și avînd un set de tradiții, o limbă etc. diferite de ale comunității *A*; iar *a* este un grup care trăiește în mijlocul comunității *B*, dar are în comun cu *A* limba, tradițiile etc. Încercați să evaluați presupozițiile răspunsurilor pozitive și negative la următoarele întrebări: α (întrebare pentru cei din grupul *a*) Este separarea lui *a* de *A* o tragedie istorică? β (întrebare pentru comunitatea *B*) Este unitatea comunității, incluzînd aici și pe cei din *a*, un țel care trebuie atins prin mijloace constituționale și de altă natură? Fără a comenta în detaliu de ce părțile,

---

[71] Berlin admite inclusiv că aceste conflicte conferă ceea ce am putea denumi coloratura tragică a condiției umane (v. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 185).

[72] Dar orice idee bună se poate transforma într-un „corset“, într-un obstacol în calea libertății umane (cf. Berlin, *Concepts and Categories*, p. 159).

[73] V., *Patru eseuri*, pp. 118, 220.

[74] V., *Patru eseuri*, pp. 233–234, 236.

[75] V., *Patru eseuri*, p. 59.

confruntate cu dilema alegerii între o strategie antipluralistă și una pluralistă, vor avea oricum tendința să cadă în antipluralism, putem totuși remarca faptul că un răspuns pozitiv la ambele întrebări, deși implică acțiuni politice de semn contrar, conține o presupoziție comună: respingerea pluralismului, aprecierea că acesta nu reprezintă în sine o valoare.

Dacă putem ilustra ca mai sus greutatea pluralismului în disputele politice, putem oare să-l susținem în chip plauzibil, pînă la capăt, în plan teoretic? Nu coincide oare pluralismul, în cele din urmă, cu un relativism al valorilor? Berlin insistă explicit asupra distincției dintre pluralism și relativism.[76] Gînditorul din Oxford decela prezența unor valori universale în orice formă *umană* de viață.[77] Aceste valori stau sub semnul dreptului oamenilor de a refuza să accepte să fie tratați inuman și ale dreptului de a dispune de o sferă în interiorul căreia deciziile lor sînt suverane.[78]

Am putea detecta, în lumina celor stabilite mai sus, presupoziția că doar drepturile negative sînt absolute[79], căci din diversele formulări reiese caracterul *negativ* al acestor drepturi. În acest fel, chiar dacă libertatea negativă nu are o prioritate absolută, drepturile negative par a avea această prioritate.

Putem să ne apropiem acum de întrebarea finală a încercării de a afla — în lumina scrierilor lui Isaiah Berlin — ce anume ne poate face să luăm ideile în serios: ce altceva, pe lîngă consecințele ideilor, ne-ar putea face să le tratăm cu maximă considerație? Cred că de contururile finale ale răspunsului la această întrebare ne pot apropia considerațiile lui Berlin pe marginea vieții și operei lui John Stuart Mill.

Este un lucru în fond foarte bine cunoscut că John Stuart Mill a fost crescut de către tatăl său în spiritul tradiției utilitariste, dar că, atunci cînd Mill fiul și-a propus să dezvolte argumentul său în favoarea libertății umane, el a fost departe de a-i da o formă tipic utilitaristă. Nu consecințele benefice la care ne așteptăm de la libertate, ci altceva o justifică. Berlin insistă asupra faptu-

---

[76] V. remarcile sale din *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 10, 17–18.

[77] Referitor la aceste valori universale v., de pildă, comentariile din *Concepts and Categories*, p. 166 și *The Crooked Timber of Humanity*, p. 204.

[78] Cf. *Patru eseuri*, p. 250.

[79] Pentru caracterul *absolut* al acestor drepturi v. tot *Patru eseuri*, p. 250.

lui că John Stuart Mill iubea critica în sine.[80] Divergența de opinii are în sine o valoare.[81]

John Stuart Mill crede în dreptul omului de a avea propriile opinii[82], iar acest drept este în perfectă consonanță și cu respingerea adevărurilor absolute[83], și cu posibilitatea ca în societate să existe conflicte de valori.[84] În aceste condiții, ceea ce rămîne absolut este examenul critic al ideilor, confruntarea lor nu cu un adevăr absolut[85] sau cu un ideal[86], ci pur și simplu unele cu altele.

Procesul confruntării critice a ideilor morale și politice presupune în concluzie, o pendulare permanentă între înțelegere ca transpunere în alte situații și ameliorarea continuă a propriei poziții în fața contraargumentelor. Ideile nu pot fi eliminate decît prin argumente, dar în cazul ideilor morale și politice nu există un simplu proces de selecție (deși unele idei pot să înceteze să mai merite adeziunea cuiva — din pricina incompatibilității consecințelor lor cu drepturile negative), ci un proces cu mult mai complicat. Ideile au o viață și, chiar dacă nu le împărtășești și nu le accepți consecințele[87], tot poți pătrunde în mintea celor care le susțin. Astfel, ideile au proprietatea interesantă de a putea fi examinate din interior. A rămîne în afara lor înseamnă a rămîne în afara lumii umane. Dacă vrei să-i înțelegi pe oameni ca oameni, trebuie să le iei ideile în serios.

MIHAIL RADU SOLCAN
București, iunie 1995

---

[80] Cf. *Patru eseuri*, p. 289.

[81] Cf. *Patru eseuri*, p. 275.

[82] V. și ideea „dreptului de a greși“ în *Patru eseuri*, p. 277.

[83] Cf. *Patru eseuri*, p. 273.

[84] Cf. *Patru eseuri*, p. 68.

[85] V. și comentariile lui Berlin pe tema adevărurilor universale în *The Crooked Timber of Humanity*, p. 31.

[86] Pentru declinul ideii de lume perfectă, care ar putea sluji drept standard pentru corectitudinea ideilor noastre v. și *The Crooked Timber of Humanity*, p. 237.

[87] Foarte sugestiv este în acest sens studiul lui Berlin consacrat lui Joseph de Maistre (retipărit în *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 91–174).

Lui Stephen Spender

INTRODUCERE

„L'on immole à l'être abstrait les êtres réels: et l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail." *

BENJAMIN CONSTANT, *De l'esprit de conquête*

I

Primul din cele patru eseuri ale acestei cărți a apărut în numărul special, de mijloc de secol, al periodicului newyorkez *Foreign Affairs*; celelalte trei au la bază prelegeri.[1] Aceste eseuri analizează diferite aspecte ale libertății individuale. Ele se opresc — primul la vicisitudinile acestei noțiuni în timpul luptelor ideologice ale secolului nostru; al doilea la semnificațiile pe care le capătă noțiunea în scrierile istoricilor, ale specialiștilor în științe sociale și ale altor autori preocupați de ipotezele și de metodele istoriei ori ale sociologiei; al treilea la importanța a două concepții majore asupra libertății în istoria ideilor; și ultimul la rolul jucat de idealul libertății individuale în gîndirea unuia dintre cei mai devotați susținători ai săi, John Stuart Mill.

Primul și ultimul dintre aceste eseuri nu au stîrnit comentarii deosebite. Al doilea și al treilea au stimulat însă o întinsă și, în opinia mea, fertilă controversă. Deoarece cîțiva dintre oponenții mei au înaintat obiecții care îmi par atît relevante cît și îndreptățite, îmi propun să clarific acele puncte în care îmi recunosc eroarea sau lipsa de claritate; toate celelalte critici (așa cum sper să demonstrez) mi se par nejustificate. Cîțiva dintre cei mai severi critici ai mei îmi atacă vederile fără să se sprijine pe fapte sau pe argumente sau îmi impută opinii ce nu sînt ale mele; și chiar dacă acest lucru se poate datora cîteodată lipsei mele de claritate, nu mă simt obligat

---

* „Sacrificăm ființei abstracte ființele reale: și oferim poporului în masă holocaustul poporului în detaliu." (*N. t.*)

[1] Datoresc mulțumiri instituțiilor care m-au invitat să țin aceste prelegeri și respectiv editorilor acestor eseuri pentru a-mi fi acordat permisiunea republicării lor.

să discut, și cu atît mai puțin să apăr poziții care îmi apar și mie, în anumite cazuri, la fel de absurde ca și acelora care le asaltează.[2]

Dezacordurile majore ivite între mine și criticii mei serioși pot fi încadrate în patru mari categorii: prima, determinismul și relevanța sa pentru concepțiile noastre despre oameni și istoria lor; a doua, locul judecăților de valoare și, în particular, al judecăților morale în gîndirea istorică și socială; a treia, posibilitatea și oportunitatea de a distinge, în domeniul teoriei politice, între ceea ce scriitorii moderni au denumit libertatea „pozitivă“ și libertatea „negativă“, importanța acestei distincții pentru deosebirea ulterioară între libertate și condițiile ei de existență, precum și interogația asupra a ce anume face ca libertatea, de orice tip ar fi ea, să merite necondiționat efortul de căutare și de posesie; iar ultima, chestiunea monismului, a unității sau a armoniei finalităților existenței umane. Cred că opoziția nefericită trasată adesea între libertatea „negativă“ și alte finalități sociale și politice, mai evident pozitive — precum unitatea, armonia, pacea, comportamentul rațional, dreptatea, autonomia, ordinea, cooperarea pentru atingerea scopurilor comune — își are rădăcinile, în anumite cazuri, într-o veche doctrină care susține că toate lucrurile cu adevărat bune sînt legate unele de altele într-un ansamblu perfect și unitar; sau că, cel puțin, nu pot fi incompatibile între ele. Corolarul acestei teorii este că realizarea configurației acestui ansamblu de valori constituie unicul scop justificat al întregii activități raționale, atît publice, cît și private. Dacă s-ar dovedi că această concepție este falsă sau incoerentă, fundamentele multor teorii ori acțiuni trecute și prezente ar fi slăbite sau distruse afectînd, în cele din urmă, concepțiile noastre despre libertatea personală și socială, ca și valoarea pe care le-o acordăm. Această problematică are și ea, prin urmare, relevanța și importanța ei deosebită.

Să începem cu cea mai celebră problemă dintre toate, căci ea afectează direct natura umană: aceea a determinismului, fie el

[2] Cu toate că nu am modificat textul într-o manieră radicală, am făcut un număr de schimbări cu intenția de a clarifica cîteva dintre punctele centrale care au fost înțelese greșit de critici și recenzenți. Sînt profund îndatorat profesorilor S. N. Hampshire, H. L. A. Hart, Thomas Nagel și domnului Patrick Gardiner pentru că mi-au atras atenția asupra erorilor și a obscurităților. M-am străduit să le remediez fără a satisface pe deplin, sînt sigur, pe acești distinși și binevoitori critici.

cauzal sau teleologic. Eu nu susțin, așa cum cred unii dintre cei mai vehemenți critici ai mei, că falsitatea determinismului este neîndoielnică (deci cu atît mai puțin că aș putea demonstra așa ceva); ci doar că argumentele în favoarea lui nu sînt concludente și că, dacă el ar deveni vreodată unanim acceptat, penetrînd în structura comportamentului și a gîndirii generale, atunci semnificația și utilizarea anumitor concepte și cuvinte fundamentale pentru gîndirea umană ar deveni desuete sau ar trebui, în mod drastic, transformate. Urmează de aici că utilizarea curentă a acestor cuvinte și concepte de bază constituie un argument, dar nu pentru afirmația că determinismul este fals, ci pentru ipoteza că mulți dintre aceia care profesează această doctrină pun în practică rareori, sau chiar niciodată, ceea ce propovăduiesc; și (dacă teza mea este validă), ceea ce este și mai curios, ei nici nu par a fi conștienți de ceea ce pare, *prima facie*, o lipsă de corespondență între teoria lor și convingerile lor reale, așa cum sînt ele exprimate prin ceea ce fac și spun. Faptul că problema voinței libere urcă în timp cel puțin pînă în epoca stoicilor; că ea a frămîntat în aceeași măsură oameni de rînd și filozofi de profesie; că formularea ei clară este de o extraordinară dificultate; că abordările ei medievale și moderne, deși au atins o finețe mai mare în analiza mănunchiului de concepte implicate, nu ne-au adus în esență mai aproape de o soluție definitivă; că, în timp ce anumiți oameni par, în mod natural, deconcertați de complexitatea ei, alții consideră această perplexitate drept o simplă confuzie, ușor de dizolvat cu vreun „solvent" filozofic puternic — toate acestea conferă determinismului un statut particular între problemele filozofice. Nu am făcut, în aceste eseuri, o tentativă sistematică de a discuta problema voinței libere ca atare, m-a interesat în special raportul său cu ideea de cauzalitate în istorie. Nu fac decît să reafirm aici teza mea inițială — aceea că îmi pare o contradicție evidentă a afirma, pe de o parte, că toate evenimentele sînt în întregime determinate în esența lor de alte evenimente (oricare ar fi statutul acestei afirmații[3]) și, pe de alta, că oamenii sînt liberi să aleagă între cel puțin două variante de acțiune — liberi nu numai în sensul că sînt capabili să facă ceea ce

[3] Ea are aparența unei aserțiuni universale despre natura lucrurilor. Dar ea ar putea, la limită, să fie chiar empirică, căci ce tip de experiență ar putea s-o infirme?

au ales să facă (și pentru că au ales s-o facă), ci în sensul că în alegerea lor ei nu au fost determinați de cauze exterioare controlului lor. A susține că fiecare act de voință sau de alegere este determinat în întregime de antecedentele sale respective mi se pare (în ciuda a tot ceea ce s-a spus împotriva acestei idei) în continuare incompatibil cu ideea pe care și-o fac despre alegere oamenii obișnuiți și filozofii — atunci cînd nu apără conștient o poziție deterministă. Să luăm o situație concretă: avem obiceiul de a moraliza, de a lăuda sau condamna pe oameni pentru acțiunile lor — acceptăm astfel implicit că ei sînt responsabili moral pentru ele, acceptăm că s-ar fi putut comporta diferit, deci că nu au fost constrînși să acționeze așa cum au acționat (sensurile lui „ar fi putut", „au fost constrînși" nu sînt cele din logică sau din drept, ci cele folosite în conversațiile obișnuite atît de către oamenii de pe stradă, cît și de către istorici). Ei bine, nu văd cum un obicei atît de răspîndit nu ar fi subminat de credința în determinism. Fără îndoială că aceleași cuvinte ar putea încă servi deterministilor în exprimarea admirației sau a disprețului pentru calitățile oamenilor sau pentru actele lor, pentru a-i încuraja sau a-i descuraja — atitudini decelabile încă din primele epoci ale societății umane. Oricum ar fi, fără premisa libertății alegerii și a responsabilității, în înțelesul în care Kant utiliza acești termeni, cel puțin una dintre modalitățile în care ei sînt în mod obișnuit folosiți astăzi ar trebui să fie, în aceste condiții, abandonată. Nu e nici o îndoială că determinismul golește de sens un întreg registru de expresii morale. Foarte puțini susținători ai determinismului s-au întrebat ce cuprinde acest registru și care ar fi efectul — dezirabil sau nu — al acestei goliri de sens asupra gîndirii și limbajului nostru. Pornind de la aceasta, cred că acei istorici sau filozofi ai istoriei care susțin că responsabilitatea și determinismul nu sînt niciodată incompatibile greșesc, indiferent dacă există sau nu vreo formă validă de determinism[4]; și,

[4] Cît privește incompatibilitatea care este luată în discuție, logică, conceptuală, psihologică sau de un alt tip, ea este o problemă la care nu voi da un răspuns. Părerea mea este că relația între opiniile asupra realității factuale și atitudinile (sau convingerile) morale — atît în plan logic cît și psihologic — necesită o analiză filozofică mai aprofundată. Teza că nu există o relație logică relevantă între ele — de exemplu, distincția între fapt și valoare adesea atribuită lui Hume — mi se pare implauzibilă, ea indicînd de fapt o problemă, și nu soluționarea ei.

încă o dată, indiferent dacă vreo formă de credință în realitatea responsabilității morale este justificată sau nu, ceea ce mi se pare clar este că cele două concepte se exclud reciproc: pot fi ambele lipsite de temei, dar nu pot fi, în același timp, ambele adevărate. Intenția mea nu a fost de a tranșa între aceste alternative, ci doar de a afirma că, în limbajul lor obișnuit, oamenii au considerat, în toate timpurile, libertatea de a alege ca un dat inerent, ca o realitate indiscutabilă. Și susțin mai departe că dacă aceștia ar deveni dintr-o dată convinși de contrariu, revizuirea și transformarea conceptelor și a ideilor fundamentale ce ar urma ar fi mult mai profunde și mai răscolitoare decît par să realizeze majoritatea deterministilor contemporani. Dincolo de aceste considerații nu trec și nici nu intenționez să trec acum.

Afirmația că am încercat să demonstrez falsitatea determinismului — pe care s-au bazat multe dintre criticile pe care le-am primit — nu are nici un fundament. Mă văd obligat să spun acest lucru cu o anumită insistență, căci cîțiva dintre criticii mei (în special domnul E. H. Carr) persistă în a-mi atribui pretenția de a fi demonstrat invaliditatea tezelor determinismului. Numai că această pretenție, ca și alte opinii ciudate atribuite mie, precum aceea că istoricii ar avea datoria de a face judecăți morale, nu mi-au aparținut niciodată; dar aceasta este o problemă la care voi avea ocazia să revin mai tîrziu. Mult mai precis, am fost învinuit de a fi confundat determinismul cu fatalismul.[5] Dar și aici este vorba de o neînțelegere. Admit că sensul și consecințele fatalismului sînt redate de faptul că deciziile umane sînt simple produse secundare, epifenomene incapabile de a influența evenimentele care-și urmează imprevizibila derulare independent de voințele umane. Niciodată nu am atribuit oponenților mei o poziție atît de greu de susținut. Majoritatea lor rămîn atașați „auto-determinismului" (*self-determinism*) — doctrina în care trăsăturile caracteristice ale oamenilor, „structurile de personalitate", emoțiile, atitudinile, opțiunile, deciziile, actele care emană de la ei joacă într-adevăr un rol în tot ceea ce se întîmplă, numai că sînt ele însele rezultatul unor cauze, psihice și fizice, sociale și individuale, care la rîndul

---

[5] Vezi A. K. Sen, „Determinism and Historical Predictions", *Inquiry*, nr. 2, New Delhi, 1959, pp. 99–115. De asemenea, Gordon Leff în *The Tyranny of Concepts*, pp. 146–149.

lor sînt efecte ale altor cauze și așa mai departe, într-o înlănțuire neîntreruptă. Conform celei mai cunoscute versiuni a acestei doctrine, sînt liber dacă pot face ceea ce doresc și dacă pot, eventual, alege între cele două posibilități ale acțiunii pe care vreau s-o întreprind. Numai că alegerea mea este determinată ea însăși de o cauză, căci altfel ea n-ar fi decît un eveniment întîmplător; iar această alternativă epuizează toate posibilitățile — astfel că a vorbi de o alegere liberă într-un sens în care ea nu este nici cauzată și nici întîmplătoare, nu mai are nici un înțeles. Această concepție clasică ce pare să soluționeze, în viziunea celor mai mulți filozofi, problema liberului arbitru, nu e, în opinia mea, decît o variantă — ce exclude însă în aceeași măsură ideea de responsabilitate — a teoriei deterministe principale. Acest „auto-determinism“ sau „determinism slab“, în care, de la formularea originală de către înțeleptul stoic Chrysippus, mulți gînditori și-au găsit sprijin, a fost descris de Kant ca un „subterfugiu vrednic de dispreț“. William James l-a etichetat drept „determinismul moale“ numindu-l, probabil prea aspru, „mlaștina eschivării“ (*a quagmire of evasion*).

Nu înțeleg cum se poate spune despre Elena, nu numai că o mie de corăbii au luat calea mării datorită chipului ei, ci, mai mult decît atît, că ea a fost responsabila (și nu doar cauza) războiului troian, dacă acceptăm că la originea războiului a fost nu rezultatul unei alegeri libere — a fugi cu Paris — pe care Elena nu era nevoită să o facă, ci doar irezistibila sa frumusețe. În critica sa exprimată clar și în termeni moderați, domnul Sen recunoaște, spre deosebire de o parte din aliații săi, că există o contradicție între, cel puțin, anumite înțelesuri atașate judecăților morale obișnuite, pe de o parte, și determinism, pe de alta. El neagă totuși că acceptarea tezelor determinismului duce cu necesitate la anularea posibilității de a face judecăți morale raționale, bazîndu-se pe faptul că asemenea judecăți ar putea încă folosi la modelarea comportamentului uman, acționînd ca stimuli sau piedici. În termeni oarecum apropiați, profesorul Ernest Nagel, într-o argumentație caracteristică, meticuloasă și limpede[6], susține că, și în cazul în care acceptăm determinismul, lauda, mustrarea și atribuirea respon-

[6] *The Structure of Science*, New York, 1961, pp. 599–604. De asemenea, de același autor „Determinism in History“, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XX, nr. 3, martie 1960, pp. 311–317.

sabilității ar putea, în general, influența comportamentul uman — de exemplu, prin efectul lor asupra disciplinei, a efortului și așa mai departe — în timp ce nu ar avea (probabil) nici un efect asupra procesului digestiei sau asupra circulației sîngelui la om. Acest lucru poate fi adevărat, dar el nu atinge esența problemei în discuție. Judecățile noastre de valoare — și în special aprecierile actelor sau ale trăsăturilor oamenilor dispăruți — nu au în intenție, nici exclusiv și nici măcar în principal, să acționeze ca mecanisme utilitare, să încurajeze sau să avertizeze pe contemporani ori să funcționeze ca niște călăuze pentru posteritate. Prin ele, nu încercăm pur și simplu să influențăm acțiuni viitoare (deși în fapt s-ar putea să facem și acest lucru), sau să formulăm judecăți cvasi-estetice — ca atunci cînd evidențiem frumusețea sau urîțenia, inteligența sau prostia, generozitatea sau josnicia altora (ori a noastră) — atribute pe care apoi nu facem decît să le dozăm după o scară de valori proprie. Dacă cineva mă laudă sau mă condamnă pentru că am ales cum am ales n-o să răspund întruna „așa sînt eu făcut, nu pot să mă comport altfel" sau „te rog, continuă, spusele tale au un efect benefic asupra mea: îmi întăresc (sau îmi slăbesc) hotărîrea de a merge la război sau de a mă înscrie în partidul comunist". S-ar putea ca asemenea cuvinte, precum și perspectiva recompenselor sau a pedepselor, să influențeze comportamentul de o manieră importantă, acest lucru făcîndu-le utile sau periculoase. Dar nu aceasta este problema în discuție, ci dacă lauda, mustrarea și toate celelalte sînt meritate, justificate din punct de vedere moral sau nu. Putem imagina ușor o situație în care apreciem că un individ merită o mustrare, dar că exprimarea ei poate avea efecte nocive și de aceea ne abținem să i-o adresăm. Dar asta nu modifică meritul sau vina omului, care, oricum le-am analiza, presupun că agentul ar fi putut alege, și nu numai acționa, într-o modalitate diferită. Dacă însă eu aș aprecia că purtarea omului era de fapt determinată, că el nu s-ar fi putut comporta (simți, gîndi, dori, alege) altfel decît a făcut-o, ar trebui să consider acest tip de laudă sau de mustrare ca inadecvat cazului său. Dacă tezele determinismului sînt adevărate, noțiunile de merit și de vină, în înțelesul lor obișnuit, nu au nici o aplicabilitate. Dacă toate lucrurile, evenimentele și persoanele sînt determinate, atunci lauda și mustrarea fie se reduc într-adevăr la simple instrumente pedagogice — exortative și amenințătoare —, fie n-au decît un rol

cvasi-descriptiv, variind în funcție de distanța față de un anume ideal. Ele iau în discuție calitatea indivizilor umani, ce sînt ei, ce pot fi și ce pot face, și au capacitatea de a o modifica, fiind chiar folosite conștient în acest scop, ca atunci cînd recompensăm sau pedepsim un animal, cu singura diferență că în cazul oamenilor avem posibilitatea comunicării cu ei, fapt de neconceput în cazul animalelor. Acesta este miezul determinismului „moale" (*soft*) — așa numita doctrină Hobbes-Hume-Schlick. Dacă, totuși, noțiunile de merit, vină, responsabilitate etc. s-ar baza pe decizii care nu sînt în întregime determinate cauzal, ele ar deveni, în această perspectivă, iraționale sau incoerente; fiind, în consecință, abandonate de orice om rațional. Majoritatea interpreților lui Spinoza presupun că el ar fi susținut exact această teză, iar mare parte dintre ei cred că avea dreptate. Însă, fie că Spinoza a afirmat sau nu așa ceva, fie că avea sau nu dreptate în această privință, teza mea este că, oricît de mult s-ar regăsi în concepția lui Spinoza, cei mai mulți oameni, cei mai mulți filozofi și istorici nu vorbesc și nu acționează așa cum ar trebui s-o facă dacă ar crede în adevărul determinismului. Căci dacă teza deterministă ar fi acceptată în mod sincer, ea ar provoca o transformare radicală, cel puțin oamenilor care doresc să fie raționali și consecvenți. Domnul Sen, cu o admirabilă consecvență și sinceritate, explică chiar că, atunci cînd deterministii utilizează limbajul laudei și al mustrării morale, ei sînt asemeni ateilor care încă îl mai invocă pe Dumnezeu sau asemeni îndrăgostiților care își declară fidelitate „pînă la sfîrșitul timpurilor"[7]; e vorba de un același tip de discurs, metaforic, ce nu trebuie înțeles *ad litteram*. Avem aici cel puțin recunoașterea implicită (pe care puțini deterministi o fac) a faptului că dacă aceste cuvinte ar fi luate în sensul lor literal, ceva nu ar fi în regulă. În ceea ce mă privește, nu văd nici un motiv pentru care aș presupune că cei mai mulți dintre cei ce folosesc un astfel de limbaj, cu implicațiile sale de liberă alegere între alternative, în viitor precum și în trecut, nu îl utilizează în sensul lui literal, ci într-o manieră pickwickiană, metaforică sau retorică. Profesorul Ernest Nagel atrage atenția că deterministii care, precum Bossuet, credeau în omnipotența și omnisciența Providenței și în controlul ei asupra fiecărui pas al omului, atribuiau totuși, cu mărinimie,

---

[7] *Op. cit.*

indivizilor umani responsabilitatea morală a faptelor lor; și că adepții credințelor deterministe — musulmanii, calviniștii etc. — și-au permis să atribuie responsabilități și să utilizeze din plin lauda și mustrarea.[8] Precum multe din spusele profesorului Ernest Nagel, și această afirmație este perfect adevărată.[9] Numai că ea nu are nici o relevanță pentru ceea ce ne interesează: afirmația că nu toate convingerile umane sînt coerente nu este o descoperire originală. Aceste exemple arată doar că oamenilor li se pare perfect posibil să subscrie la determinism în teorie, dar să nu îl ia în considerație în practica vieții lor. Fatalismul nu a generat pasivitate la musulmani și nici determinismul nu a subminat vigoarea calviniștilor sau a marxiștilor, deși cîtorva marxiști le era teamă de aceasta. Practica dezminte adesea credința, oricît ar fi aceasta de sinceră.

Domnul E. H. Carr merge însă și mai departe. El declară: „Adevărul este că acțiunile umane sînt atît libere, cît și determinate, totul depinde doar de perspectiva din care le considerăm." Și mai departe: „Ființele umane adulte sînt responsabile de propria lor personalitate."[10] Cititorul se găsește astfel — mi se pare — în fața unei dileme insolubile. Dacă domnul Carr vrea să spună că ființele umane pot transforma natura personalității lor, în timp ce toate antecedentele rămîn neschimbate, el neagă cauzalitatea; dacă

---

[8] *The Structure of Science*, pp. 603–604.

[9] Vezi de asemenea un argument similar, dar la fel de neconvingător, în cursul inaugural al profesorului Sydney Pollard la Sheffield University (*Past and Present*, nr. 30, aprilie 1965, pp. 3–22). Mult din ceea ce spune profesorul Pollard îmi pare coerent și demn de a fi reprodus, dar ideea sa, sprijinită de un apel la istorie, că profesiunile de credință trebuie să fie coerente cu punerea lor în practică este, vorbind eufemistic, extrem de surprinzătoare pentru un istoric. Profesorul Nagel (*op. cit.*, p. 602) sugerează că legătura între credința în liberul arbitru și determinism este cam de același tip cu legătura între convingerea că o masă are o suprafață dură și ipoteza că ea este constituită din electroni în perpetuă rotație; cele două descrieri răspund problemei în planuri diferite și deci ele nu se contrazic. Analogia profesorului nu mi se pare potrivită. Convingerea că masa este tare, solidă, în repaus, nu implică nici o afirmație despre electroni și este, în principiu, compatibilă cu orice doctrină despre ei: nivelele nu se interferează. Dar dacă eu cred că un om acționează în mod liber, și mi se spune ulterior că de fapt el a acționat astfel pentru că „așa e el făcut" și n-ar fi putut să acționeze altfel, voi fi cu siguranță nevoit să accept că ceea ce am crezut inițial este astfel infirmat.

[10] *What is History?* Londra, 1964, p. 95.

n-o pot face, caracterul omului fiind singur răspunzător de actele acestuia, atunci a vorbi de responsabilitate (în sensul uzual în care acest termen implică reproșul moral) nu mai are sens. Fără îndoială, verbul „a putea" are multe înțelesuri și unele dintre ele au fost luminate prin distincțiile importante făcute de pătrunzătorii filozofi moderni. Cu toate acestea, dacă eu, literalmente, nu-mi pot modela caracterul sau comportamentul printr-un act de decizie (sau printr-un întreg sistem de astfel de acte), care la rîndul lui să nu fie în întregime determinat de antecedente cauzale, atunci nu văd în ce sens o persoană rațională ar putea să mă facă responsabil moral, fie pentru caracterul, fie pentru comportamentul meu. Noțiunea de ființă responsabilă moral devine astfel, în cel mai bun caz, mitologică; această creatură fabuloasă se alătură lumii nimfelor și a centaurilor. Alternativele acestei dileme ne însoțesc de mai mult de două milenii și este inutil a încerca să le evităm sau să le diminuăm prin afirmația confortabilă că totul depinde de punctul de vedere din care privim chestiunea. Această problemă, aflată în atenția lui Mill (care i-a dat în cele din urmă un răspuns confuz), de a cărei tortură William James n-a scăpat decît citindu-l pe Renouvier, și care rămîne încă în prim-planul atenției filozofice, nu poate fi înlăturată afirmînd că întrebările la care determinismul științific oferă răspuns sînt diferite de cele soluționate de doctrina voluntarismului și a libertății de alegere între alternative; sau că cele două tipuri de întrebări apar la „nivele" diferite, astfel încît o pseudo-problemă s-a ivit din confuzia acestor „nivele" (sau a categoriilor corespunzătoare). Indiferent de obscuritățile lor, determinismul și nedeterminismul sînt răspunsuri rivale pentru aceeași, unică, întrebare (iar nu pentru două, în două planuri diferite). Ce tip de întrebare este aceasta — empirică, conceptuală, metafizică, pragmatică, lingvistică — și ce schemă, ce model al omului și al naturii conturează termenii utilizați, iată probleme filozofice majore; dar ele depășesc cadrul acestei introduceri.

Totuși, tocmai pentru că unele dintre cele mai aspre critici ale tezelor mele provin de la filozofi preocupați de aceste probleme majore, ele nu pot fi ignorate în întregime. Astfel, profesorul J. A. Passmore[11] ridică două obiecții: (*a*) Aceea că teoria observatorului lui Laplace, care poate prezice fără greșeală viitorul dacă

---

[11] *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 93–102.

deține toate cunoștințele relevante despre condițiile antecedente și despre legile care intervin, nu poate fi, în principiu, formulată, căci ideea de listă exhaustivă a tuturor antecedentelor unui eveniment este absurdă; nu putem spune niciodată, oricare ar fi starea lucrurilor: „iată toate antecedentele care există, inventarul este complet". Sigur, această observație este corectă. Cu toate acestea, chiar dacă determinismul n-ar fi decît o metodă pragmatică exprimată în felul: „Am de gînd să acționez și să gîndesc bazîndu-mă pe ipoteza că fiecare eveniment are una sau mai multe cauze suficiente, identificabile", el ar satisface exigențele deterministilor. În același timp însă, o asemenea decizie ar conduce la ceva radical diferit, căci ar goli de sens orice moralitate ce lucrează cu noțiuni ca: responsabilitate, valoare morală și libertate în sensul kantian; transformare profundă și cu consecințe logice pe care deterministii, în general, fie se abțin să le examineze, fie le minimalizează. (*b*) Cu cît aflăm mai mult despre un act, la prima vedere condamnabil moral, cu atît sîntem mai dispuși să conștientizăm că agentul, în circumstanțele particulare date, cu temperamentul său și cu cauzele antecedente implicate, n-a putut să procedeze așa cum noi credem c-ar fi trebuit să procedeze; îl condamnăm prea ușor pentru că nu a reușit să facă sau să fie ceea ce n-ar fi putut să facă sau să fie. Ignoranța, insensibilitatea, precipitarea și lipsa de imaginație ne întunecă raționamentul și ne împiedică să vedem faptele așa cum sînt: judecățile noastre sînt adesea superficiale, dogmatice, suficiente, iresponsabile, nedrepte, barbare. Împărtășesc considerațiile tolerante și civilizate pe care le inspiră verdictul profesorului Passmore. Multe cruzimi și nedreptăți ar fi putut fi evitate, dacă nu erau ignoranța, prejudecățile, dogmele și lipsa de înțelegere. Totuși, a generaliza această opinie — cum pare că o face profesorul Passmore — înseamnă a cădea în vechiul sofism *tout comprendre* înveșmîntat însă în atrăgătoare haine moderne. Dacă (așa cum se întîmplă acelora capabili de o autocritică sinceră) cu cît ne cunoaștem mai bine, cu atît mai puțin sîntem înclinați să ne iertăm greșelile, de ce să afirmăm atunci contrariul pentru ceilalți: și anume că numai noi sîntem liberi, în timp ce alții sînt determinați? A expune consecințele vătămătoare ale ignoranței sau ale iraționalității este un lucru: a crede însă că acestea sînt unicele surse ale indignării morale este o extrapolare nepermisă, valabilă poate doar acceptînd premisele spinoziste, dar nu altfel. Faptul că judecățile noastre

despre alții sînt adesea superficiale și nedrepte, nu implică neapărat că nu trebuie să mai judecăm vreodată și, cu atît mai mult, că vom putea să ne abținem de la asta. Urmînd un astfel de raționament va trebui să interzicem tuturor oamenilor să numere, pentru că există cîțiva care nu pot aduna corect.

Profesorul Morton White îmi atacă afirmațiile dintr-un unghi oarecum diferit.[12] El acceptă că nu putem, în general, condamna acte (considerate „rele“) pe care agentul a fost constrîns să le îndeplinească (de exemplu, în cazul uciderii lui Lincoln de către Booth, dacă acceptăm că acesta din urmă a fost forțat să ia o astfel de decizie, sau cel puțin să o execute, indiferent dacă decizia i-a aparținut sau nu). În orice caz, domnul White consimte că este inuman să acuzi un om pentru o acțiune determinată cauzal; inuman, nedrept, dar nu incompatibil cu convingerile deterministe. Am putea, susține el, concepe o cultură în care asemenea verdicte morale ar fi normale. Prin urmare, nu poate fi decît o dovadă de pur provincialism dacă ne închipuim că inconfortul pe care îl resimțim atunci cînd calificăm actele determinate cauzal drept bune sau rele este universal și că el își are originea într-o categorie fundamentală care guvernează experiența tuturor societăților posibile. Profesorul White analizează implicațiile catalogării unui act drept „rău“. Pe mine mă preocupă expresii precum „culpabil“, „ceva ce n-ar fi trebuit să faci“, „meritînd să fie condamnat“ — nici una nefiind echivalentă cu „rău“ sau, în mod necesar, echivalente între ele. Dar chiar și așa, mă întreb dacă profesorul White, întîlnind un cleptoman, ar considera rezonabil să-i spună: „E adevărat, nu te poți opri să furi, deși s-ar putea să-ți dai seama că nu procedezi bine. Cu toate acestea, nu trebuie să furi. Ar trebui să te decizi să încetezi. De vei continua, te vom considera nu numai un răufăcător, ci și unul care merită un blam moral. Fie că blamul te face să șovăi, fie că nu, el va fi în aceeași măsură meritat.“ Oare profesorul White n-ar simți că e ceva în neregulă cu această mustrare, și asta nu numai în propria noastră societate, ci în orice

[12] *Foundation of Historical Knowledge*, New York, 1965, pp. 276 și urm. Nu pot pretinde că sînt în stare să fac dreptate aici tezelor complexe și interesante pe care le expune profesorul White în strălucitoarea sa carte. Sper s-o fac în altă parte și îl rog să mă ierte pentru caracterul sumar al acestei scurte replici.

lume în care o astfel de terminologie morală are sens? Sau ar gîndi poate că această ultimă întrebare mărturisește o insuficientă imaginație morală din partea celui ce o pune? A reproșa oamenilor ceea ce nu pot evita să facă reprezintă doar o dovadă de asprime și de nedreptate sau, ca aproape întotdeauna cînd e vorba de cruzime și de injustiție, și un semn de iraționalitate? Dacă spuneți unui om care, torturat fiind, și-a trădat prietenii, că nu ar fi trebuit să cedeze, că actul lui este reprehensibil moral, deși sînteți convins că în starea în care era el nu putea proceda altfel, ați putea, dacă ați fi solicitat, să vă motivați verdictul? Și care ar putea fi argumentele? Că doreați să-i modificați (lui sau altora) comportamentul viitor? Sau că doreați să vă exprimați pur și simplu repulsia? Dacă acestea ar fi singurele motive, n-ar mai rămîne loc și pentru o judecată dreaptă a lui. Dacă vi s-ar spune, totuși, că atunci cînd condamnați un om sînteți nedrept sau, în mod răutăcios, orb, întrucît nu v-ați deranjat să examinați dificultățile cărora omul le-a căzut victimă, presiunile exercitate asupra lui și așa mai departe, acest tip de reproș s-ar baza pe presupunerea că în anumite cazuri, dacă nu în toate, omul ar fi putut face o altă alegere decît cea pe care o condamnați, dar cu mult mai greu decît vă imaginați, prețul plătit putînd fi martiriul sau sacrificiul unei persoane inocente, un preț atît de mare încît dumneavoastră, moralizatorul, nu aveți nici un drept, în opinia celui ce vă reproșează, să-l cereți. Din acest motiv, el vă va învinui, pe drept, fie de ignoranța culpabilă, fie de neomenie. Dar dacă credeți cu adevărat că omului îi era (cauzal) imposibil să aleagă ceea ce ați fi preferat să aleagă, mai este rezonabil să spuneți că el ar fi trebuit totuși să facă această alegere? Ce motive puteți invoca, în principiu, pentru a vă justifica atunci cînd îl găsiți responsabil sau cînd îl supuneți unor legi morale (precum maximele lui Kant pe care le înțelegem, fie că le acceptăm, fie că nu) a căror aplicabilitate nu vi se pare însă oportună în cazul celor constrînși prin însăși natura lor — cleptomanii, dipsomanii și alții ca ei? Unde ați trage linia de separație și de ce? Dacă opțiunile, în toate aceste situații, sînt cauzal determinate, oricît de diferite ar fi cauzele, uneori compatibile (pentru unii chiar identice) cu uzul rațiunii, alteori nu, de ce atunci este rațional să condamni într-un caz și nu și în celălalt? Exclud argumentul de tip utilitarist pentru a justifica laudele, mustrările, amenințările sau alte îndemnuri, căci domnul White îl ignora, ca și mine, pentru a se concentra

asupra calității morale a blamului. Nu pot înțelege de ce este mai puțin lipsit de rațiune (și nu doar mai puțin futil) să condamni un om incapabil din punct de vedere psihologic de a se înfrîna de la acțiuni crude decît un handicapat fizic pentru că are un membru deformat. A condamna un ucigaș nu este un act mai rațional sau mai puțin rațional decît acela de a-i acuza pumnalul: iată raționamentul lui Godwin. Cel puțin el era coerent în maniera sa fanatică de a înțelege lucrurile. Deși cea mai cunoscută carte a lui se numește *Political Justice* (*Dreptatea politică*), nu e ușor de spus ce înțeles poate avea dreptatea, ca noțiune morală, pentru un determinist convins. Aș putea clasa actele în drepte și nedrepte, așa cum o fac cu cele legale și ilegale, așa cum sortez piersicile după cît sînt de coapte. Dar dacă un om nu se poate împiedica să acționeze într-un anumit fel, atunci ce înțeles mai are pentru el că ceva reprezintă „o pedeapsă bine meritată"? Noțiunile de justiție divină (*poetic justice*), de dreaptă răsplată (*just deserts*) sau de răsplată morală ca atare nu numai că n-ar mai avea nici o aplicație, dar ar deveni greu inteligibile. Atunci cînd Samuel Butler în *Erewhon* transformă crimele în obiecte de simpatie și de milă, iar boala trupească în păcat ce se cere pedepsit, el nu vrea să accentueze relativismul valorilor morale, ci iraționalitatea lor în propria lui societate — iraționalitatea unui blam orientat către aberațiile morale sau mentale, dar nu și către cele fizice sau fiziologice. Nu cunosc o cale mai expresivă de a evidenția cît de diferite ar fi terminologia morală și comportamentul nostru dacă am fi ceea ce ar trebui, după unii, să fim — niște deterministi de o coerență absolută. Cei mai riguroși sociologi deterministi afirmă chiar acest lucru, considerînd ca alături de răsplată sau de răzbunare și dreptatea — nu în sensul său strict juridic, ci înțeleasă ca un canon moral inalterabil în fața legilor schimbătoare — este o noțiune preștiințifică ce își are originea în imaturitate psihologică și eroare. Spinoza, ca și domnul Sen, se împotrivesc acestei idei și, cred eu, pe bună dreptate. Există termeni care, dacă am lua determinismul în serios, ar trebui scoși din uz sau folosiți doar într-un sens particular, asemeni aceluia în care vorbim de vrăjitoare sau de zeii Olimpului. Ar trebui atunci ca noțiuni precum dreptatea, echitatea, răsplata, cinstea să fie reevaluate, dacă vrem să le păstrăm în viață și să evităm retrogradarea lor la rolul de născociri abandonate — fantasme dezarticulate de progresul rațiunii, mituri specifice tinereții noastre iraționale,

dar distruse sau scoase din uz de cîștigurile cunoașterii științifice. Dacă ipoteza deterministă este adevărată, acesta este prețul pe care trebuie să-l plătim. Că sîntem sau nu gata s-o facem, măcar să avem curajul de a privi această perspectivă în față.

Dacă expresiile noastre morale aparțin exclusiv culturii și societății noastre, ceea ce am fi chemați să spunem unui membru al culturii necunoscute a domnului White ar fi nu că acesta se contrazice pe sine profesînd determinismul și continuînd în același timp să enunțe sau să accepte judecăți de tip kantian, ci că este incoerent, că nu înțelegem motivele pentru care utilizează astfel de termeni, că limbajul lui, dacă e hărăzit să exprime lumea reală, nu ne mai este suficient de inteligibil. Bineînțeles, faptul că au existat și probabil că încă mai există o mulțime de gînditori, chiar în cultura noastră, care, profesînd credința în determinism, nu se jenează să producă un belșug de discursuri moralizatoare, arătînd unuia și altuia cum ar trebui să aleagă, nu demonstrează decît că, dacă este corect ceea ce spun eu, gînditori de obicei lucizi și autocritici sînt predispuși cîteodată la confuzii. Cu alte cuvinte, exemplul meu vrea să expliciteze un lucru de care cei mai mulți oameni nici nu se îndoiesc — anume că rațiunea nu poate accepta, în același timp, și că alegerile sînt determinate și că oamenii merită reproșurile sau indignarea noastră (sau, din contră, opusurile lor) pentru că au ales să acționeze sau să nu acționeze într-un anume fel.

Afirmația că, dacă se demonstrează că determinismul este o concepție validă, limbajul etic ar trebui revizuit în mod drastic nu este o ipoteză psihologică sau fiziologică, și cu atît mai puțin etică. Este o aserțiune despre ceea ce ar trebui să accepte sau să excludă orice sistem de gîndire care întrebuințează categoriile fundamentale ale moralității noastre uzuale. Cînd susținem că nu este rezonabil să condamnăm oameni ale căror alegeri nu sînt libere, nu ne sprijinim pe un anumit sistem de valori morale (pe care o altă cultură le-ar putea respinge), ci pe relația particulară între conceptele descriptive și cele evaluative care guvernează limbajul și ideile noastre. A spune că o masă ar putea fi la fel de bine criticată din punct de vedere moral precum un barbar ignorant sau un alcoolic incurabil nu constituie o propoziție etică, ci una care revelează adevărul conceptual că acest tip de laudă sau de mustrare nu are sens decît pentru persoane capabile de o alegere liberă. Iată la ce se referea Kant; iată ce i-a pus în dificultate pe primii stoici; înain-

tea lor libertatea alegerii părea a fi fost un dat inerent, indiscutabil; ea era acceptată implicit și în discuția aristotelică despre actele voluntare și involuntare, dar și în gîndirea non-filozofilor de atunci și pînă în zilele noastre.

Unul dintre motivele atașamentului față de tezele deterministe pare a fi posibilitatea întrevăzută de prietenii rațiunii ca acestea să se numere ca atare printre postulatele metodei științifice. Iată ce ne spune profesorul S. N. Hampshire pe marginea acestui subiect:

> În studiul actual al comportamentului uman, superstițiile filozofice ar putea lua ușor locul azi superstițiilor religioase tradiționale în obstrucționarea progresului. În acest context, superstiția constă în a confunda ideea că ființele umane nu ar trebui tratate ca și cum ar fi obiecte naturale, cu ideea că ele nu sînt în realitate obiecte naturale: în acest fel, se poate foarte ușor trece de la propoziția morală că oamenii nu ar trebui să fie manipulați și controlați precum celelalte obiecte naturale, la afirmația cvasi-filozofică, diferită, că ei nu pot fi manipulați și controlați în acest mod. În starea actuală a opiniei publice, teama foarte justificată provocată de planificarea și tehnologia socială se poate transforma ușor într-o filozofie a nedeterminismului.[13]

Acest avertisment exprimat atît de ferm îmi pare caracteristic pentru sentimentul marcant și foarte răspîndit de care am amintit — că știința și raționalitatea ar fi în pericol dacă determinismul ar fi respins sau chiar pus la îndoială. Nu văd nici o rațiune pentru această teamă; a face tot posibilul pentru descoperirea corelațiilor și a explicațiilor cantitative nu înseamnă că totul este cuantificabil; a declara că știința se reduce la a căuta cauze (fie că acest lucru este adevărat sau nu) nu implică faptul că toate evenimentele au una. În plus, pasajul citat conține, în opinia mea, cel puțin trei elemente deconcertante:

(*a*) Ni se spune că „a confunda ideea că ființele umane nu ar trebui tratate ca și cum ar fi obiecte naturale cu ideea că ele nu sînt în realitate obiecte naturale" ține de superstiție. Dar ce alt motiv aș avea pentru a nu trata ființele umane „ca și cum ar fi obiecte naturale" dacă nu convingerea mea că ele se deosebesc de ultimele în cîteva aspecte particulare — cele, în special, ce le definesc umanitatea? Și oare nu această convingere stă la baza atitudinii mele morale care mă împiedică să le tratez drept obiecte — adică doar

[13] *The Listener*, 7 septembrie 1967, p. 291.

drept mijloace pentru a-mi atinge scopurile? Și oare nu în virtutea acestei deosebiri mi se pare că a-i manipula, a-i constrînge, a le spăla creierii etc. sînt procedee reprehensibile? Dacă mi se spune să nu tratez un obiect precum un scaun, motivul poate fi că obiectul în discuție posedă anumite atribute pe care alte scaune nu le au sau că trezește, mie sau altora, asocieri care îl disting de scaunele obișnuite — caracteristică ce ar putea fi trecută cu vederea sau chiar negată. Preceptul moral de a nu trata oamenii ca și cum ar fi animale sau lucruri nu ar avea nici o justificare rațională, dacă nu acceptăm că oamenii au și alte atribute în afara celor pe care le regăsim la obiectele naturale — animale, plante, lucruri etc. — (și indiferent dacă această deosebire este ea însăși numită naturală sau nu). În concluzie, departe de a constitui o confuzie, legătura între cele două idei nu poate fi ruptă fără a lăsa cel puțin una din ele fără temei rațional: fapt ce ar face, cu siguranță, improbabil progresul de care vorbește autorul.

(*b*) Cît despre avertismentele de a nu trece de la afirmația că „persoanele nu ar trebui să fie manipulate sau controlate" la afirmația că „ele pot fi manipulate sau controlate precum orice obiect natural", este, cu siguranță, mult mai rezonabil să presupunem că dacă eu vă spun să nu procedați astfel n-o spun pentru că am convingerea că persoanele umane nu pot fi manipulate sau controlate în acest mod, ci dimpotrivă, pentru că sînt convins că este mult mai probabil că așa ceva se poate întîmpla. Dacă vă impun să nu controlați și să nu manipulați ființele umane, n-o fac pentru că mă gîndesc la pierderea regretabilă de timp și de energie în cazul în care nu veți reuși, ci dimpotrivă, pentru că mi-e teamă că o veți face prea bine și că acest lucru îi va lipsi pe oameni de libertatea lor, libertate pe care, cred eu, ei ar putea să o conserve dacă ar reuși să se sustragă manipulării și unui excesiv control.

(*c*) „Teama provocată de planificarea și de tehnologia socială" poate fi resimțită mult mai pregnant de cei ce cred că aceste forțe pot fi înfruntate și că, dacă nu s-ar interveni în existența lor, oamenii ar avea posibilitatea de a alege în mod liber cursul unei acțiuni, și nu numai (cum cred deterministii) de a executa decizii previzibile și deja determinate. Și s-ar părea că, în realitate, condiția noastră actuală se înscrie în ultima alternativă. Dar dacă o preferăm pe prima — oricît de greu s-ar formula ea — înseamnă aceasta o superstiție sau ceva asemănător unei „false conștiințe"?

Răspunsul este afirmativ doar dacă determinismul este adevărat. Însă cădem astfel într-un cerc vicios. N-am putea oare spune despre determinismul însuși că este o superstiție generată de falsa convingere că știința va fi compromisă dacă premisele lui nu sînt acceptate, și n-ar fi astfel el însuși un caz de „conștiință falsă" generat de o interpretare greșită a naturii științei? La urma urmelor, orice doctrină ar putea fi transformată în superstiție, dar nu văd nici un motiv pentru a susține că fie determinismul, fie nedeterminismul sînt sau trebuie transformate în așa ceva.[14]

Să ne întoarcem la scriitorii nefilozofi. Scrierile acelora care au subliniat inadecvarea categoriilor proprii științelor naturii în studierea comportamentului uman au modificat de așa manieră problema încît au discreditat soluțiile primitive propuse de materialiștii și pozitiviștii secolelor al nouăsprezecelea și al douăzecilea. În consecință, orice discuție serioasă asupra acestui subiect trebuie precedată acum de o scurtă considerare a vastelor dezbateri pe care le-a suscitat în ultimul sfert de secol. Cînd domnul E. H. Carr susține că este un act copilăresc sau, cel puțin, lipsit de profunzime, să punem pe seama indivizilor umani responsabilitatea evenimentelor istorice („orientarea biografică"), că lucrările noastre istorice vor fi cu atît mai științifice, și deci mai mature și mai viabile, cu cît vor fi mai impersonale, se dovedește el însuși un credincios — prea credincios — urmaș al materialiștilor dogmatici ai secolului al optsprezecelea.[15] Această doctrină nu mai părea întrutotul plauzibilă nici măcar în vremea lui Comte și a urmașilor săi și deci, cu cît mai mult, a lui Plehanov, părintele marxismului rus care, cu toată strălucirea sa, datorește, în a sa filozofie a istoriei, mai mult materialismului secolului al optsprezecelea și pozitivismului secolului al nouăsprezecelea decît lui Hegel sau elementelor hegeliene din Marx. Să recunoaștem, totuși, meritele domnului Carr. Cînd susține

[14] Hampshire răspunde: „Hotărîrea de a nu trata oamenii ca simple obiecte naturale definește un punct de vedere moral tocmai pentru că, studiați din punct de vedere științific, oamenii pot fi tratați astfel. Sir Isaiah Berlin este în dezacord cu mine (și cu Kant) considerînd întrebarea „Sînt oamenii numai niște obiecte naturale?" ca o problemă empirică, în timp ce eu susțin că, atîta timp cît nimeni nu se *poate* trata pe sine ca pe un simplu obiect natural, nimeni nu *trebuie* să trateze pe altul în acest mod.

[15] *The Listener*, 7 septembrie 1967, p. 291.

că animismul sau antropomorfismul — trecerea atributelor umane asupra entităților inanimate — sînt manifestări ale unei mentalități primitive, nu am nimic de obiectat. Dar a alătura o eroare alteia ajută rareori cauzei adevărului. Antropomorfismul e generat de eroarea aplicării inadecvate a categoriilor umane la lumea ne-umană. Dar în acest caz, trebuie să existe un domeniu în care categoriile umane se pot aplica adecvat: acesta este lumea ființelor umane. A presupune că numai ce este viabil în descrierea și prezicerea naturii ne-umane trebuie cu necesitate să fie aplicabil și ființelor umane și că, prin urmare, categoriile ce diferențiază umanul de ne-uman nu pot fi decît înșelătoare — explicate fiind ca anomalii ale copilăriei umanității — înseamnă a cădea în eroarea opusă, animismul sau antropomorfismul întoarse pe dos. Dacă metoda științifică dă rezultate, nu trebuie, bineînțeles, să renunțăm la ea. Toate reușitele metodelor statistice, ale calculatoarelor, ale altor instrumente sau metode utilizate cu succes în științele naturii ce ne permit să clasificăm, să analizăm, să prezicem sau să „retrozicem“ comportamentul uman sînt, fără îndoială, binevenite; a le refuza din cine știe ce motive doctrinare înseamnă a da dovadă de pur obscurantism. Cu toate acestea, distanța este mare între această afirmație și certitudinea dogmatică că ne apropiem de adevăr cu atît mai mult cu cît materia unei interogații poate fi integrată domeniului unei științe a naturii. În versiunea domnului Carr, esența acestei doctrine se poate reda prin aserțiuni de tipul: cu cît mai impersonal și mai general, cu atît mai viabil; cu cît mai generic, cu atît mai matur; cu cît mai atenți la indivizi, la idiosincraziile lor și la rolul lor în istorie, cu atît mai eronat, mai îndepărtat de adevărul obiectiv și de realitate. Această teorie îmi pare nici mai mult nici mai puțin dogmatică decît eroarea opusă — că istoria este reductibilă la faptele și biografiile oamenilor mari. A afirma că adevărul se situează undeva între aceste extreme, între pozițiile la fel de fanatice ale lui Comte și Carlyle nu are nimic extraordinar, dar poate fi, cu toate acestea, mai aproape de realitate. Așa cum a remarcat odată, nu fără ironie, un eminent filozof al vremurilor noastre, nu avem, *a priori*, nici un motiv să credem că adevărul, cînd va fi descoperit, se va dovedi interesant. Cu siguranță, nu e o necesitate ca el să ne uimească sau să ne tulbure; e doar o posibilitate pe care n-o putem demonstra.

Nu e locul aici să examinăm teoriile istoriografice ale domnului Carr[16] ce par să respire ultimele farmece ale epocii Rațiunii — o epocă mai mult raționalistă decît rațională, cu o simplitate și luciditate demne de invidiat, cu acea lipsă de îndoială și de autocritică ce a caracterizat acest cîmp al gîndirii la începuturile sale senine, atunci cînd Voltaire și Helvétius erau autorități necontestate și înainte ca germanii, cu pasiunea lor de a excava sub temeliile lucrurilor, să distrugă peluzele întinse și grădinile simetrice. Domnul Carr, un scriitor energic și agreabil, dar atins de aripa materialismului istoric, este, în esență, un pozitivist tîrziu, în tradiția lui Auguste Comte, Herbert Spencer și H. G. Wells; ceea ce Montesquieu ar numi *un grand simplificateur*, un gînditor netulburat de problemele și dificultățile care au dat peste cap subiectul o dată cu Herder și Hegel, Marx și Max Weber. Este plin de considerație pentru Marx, dar se îndepărtează de viziunea sa complexă; un maestru al căilor scurte și al răspunsurilor definitive la marile întrebări fără răspuns.

Dar dacă nu e locul aici să analizez poziția domnului Carr cu grija pe care o merită, pot încerca măcar să răspund cîtorva dintre cele mai aspre critici pe care le aduce opiniilor mele. Cele mai grave acuzații sînt în număr de trei; el îmi reproșează: (*a*) că sînt convins de falsitatea tezelor deterministe și că resping axioma că totul are o cauză — „condiție, în viziunea domnului Carr, a capacității noastre de a înțelege ce se petrece în jurul nostru"; (*b*) că „afirm cu mare vehemență că este datoria istoricului să-i judece pe Carol cel Mare, pe Napoleon etc. pentru masacrele comise de ei", altfel spus că istoricul e dator să acorde calificative personalităților istorice pentru comportamentul lor moral; (*c*) că susțin că explicația în istorie este o descriere în termeni de intenții umane, la care domnul Carr opune conceptul alternativ de „forțe sociale".

La toate acestea nu pot decît să repet ceea ce am afirmat deja: (*a*) că niciodată nu am negat (dar nici nu am luat în considerație) posibilitatea logică ca vreo versiune a determinismului să poată reprezenta, în principiu (deși, probabil, numai în principiu), o teorie validă a comportamentului uman; cu atît mai puțin, nu am pretins niciodată că i-aș fi demonstrat falsitatea. Singura mea obiecție se referea la faptul că acceptarea determinismului este incompatibilă cu men-

[16] Sper s-o fac cu o altă ocazie.

ținerea unor concepte profund înrădăcinate în modul obișnuit de a vorbi și a gîndi atît al nespecialiștilor cît și al istoricilor, cel puțin în lumea occidentală; și că, dacă l-am lua în serios, ar trebui să revizuim drastic aceste noțiuni centrale — bulversare pentru care practica domnului Carr sau a oricărui alt istoric nu a oferit, pînă acum, vreun exemplu concludent. Nu cunosc nici un argument convingător în favoarea determinismului. Dar nu aceasta este esența obiecției mele, ci faptul că exercițiul curent al susținătorilor lui și refuzul lor de a recunoaște că prețul plătit în acest caz este chiar unitatea dintre teorie și practică, arată că un astfel de suport teoretic nu trebuie luat, în prezent, prea în serios, oricine ar fi cel ce pretinde că-l creează; (*b*) Sînt învinuit că îndemn istoricii să moralizeze. Nu poate fi vorba de așa ceva. Susțin doar că istoricii, ca toți oamenii, de altfel, utilizează un limbaj presărat inevitabil cu cuvinte încărcate cu potențial evaluativ; a-i îndemna să le elimine înseamnă a le cere să îndeplinească o sarcină extrem de dificilă și, în plus, ridicolă prin rezultatul la care vor ajunge. A fi obiectiv, imparțial și lipsit de prejudecăți reprezintă fără îndoială virtuți pentru un istoric, ca și pentru toți aceia care, în orice alt domeniu, caută să stabilească adevărul. Dar istoricii sînt și ei oameni și nu sînt obligați, mai mult decît alți semeni ai lor, să încerce să se dezumanizeze; subiectele luate în discuție, dozarea densității analizei și repartizarea accentelor, toate acestea sînt orientate de propria lor scară de valori. Însă această scară nu trebuie să se îndepărteze prea mult de valorile umane comune, dacă ei au în intenție înțelegerea comportamentului uman sau comunicarea viziunii lor cititorilor. Pentru a înțelege rațiunile și modul celorlalți de a vedea lumea, nu este necesar să le împărtășim; a înțelege nu înseamnă neapărat a aproba; istoricii (și romancierii) cei mai talentați sînt aceia care sînt cel mai puțin partizani; deci o anumită distanțare față de subiect este mai mult decît necesară. Dar dacă înțelegerea motivelor, a codurilor morale sau sociale, a civilizațiilor în întregul lor nu impune o acceptare a lor sau o afinitate prealabilă, ea necesită în schimb o percepție pertinentă a ceea ce este fundamental pentru indivizii sau pentru grupurile respective, chiar dacă astfel de valori nu trezesc decît repulsie. Și această percepție se bazează pe o concepție despre natură și finalitățile omului ce face parte integrantă din propria viziune etică, religioasă ori estetică a istoricului. Aceste valori și, în special, valorile morale care dirijează selecția faptelor și orien-

tează lumina în care ele sînt expuse își găsesc necesarmente exprimarea în limbajul istoricilor, în aceeași măsură în care se regăsesc în limbajul oricărui om ce caută să înțeleagă și să descrie comportamentul uman. Criteriile pe care le folosim atunci cînd apreciem lucrarea istoricilor nu sînt și nu trebuie să fie, în principiu, diferite de cele pe care le aplicăm specialiștilor din alte domenii ale cunoașterii și ale imaginației. În analiza rezultatelor celor ce lucrează în sfera umanului nu putem distinge net „faptele“ de semnificația lor. „Valorile sînt constituente structurale ale faptelor și sînt o parte esențială a lor. Valorile noastre reprezintă o componentă de bază a înzestrării noastre ca ființe umane.“ Acestea nu sînt cuvintele mele. Ele aparțin nimănui altcuiva (cititorul va fi surprins să afle) decît domnului Carr în persoană.[17] În ce mă privește, eu aș fi ales o altă formulare pentru această afirmație. Dar cuvintele domnului Carr îmi sînt mai mult decît suficiente și pe ele îmi voi baza apărarea în fața acuzațiilor sale. Este evident că nu e nevoie ca istoricii să exprime formal judecăți morale așa cum greșit crede domnul Carr că doresc. În calitatea lor de istorici, ei nu stau sub imperativul nici unei obligații de a informa cititorii că Hitler a făcut rău umanității, în timp ce Pasteur a adus numai bine (sau orice altceva s-ar putea crede). Prin simpla utilizare a limbajului curent, autorul nu poate ocoli exprimarea a ceea ce el consideră ca obișnuit sau monstruos, hotărîtor sau neînsemnat, amuzant sau întristător. Descriind ceea ce s-a întîmplat, pot spune că milioane de oameni au fost trimiși la o moarte violentă, că au murit, că și-au sacrificat viețile, că au fost masacrați sau pur și simplu că populația Europei a fost redusă numeric sau că media sa de viață a scăzut, sau că mulți oameni și-au pierdut viețile. Nici una din aceste descrieri nu este pe deplin neutră; toate poartă în ele implicații morale. Oricît de precaut ar putea fi istoricul utilizînd un limbaj pur descriptiv, mai devreme sau mai tîrziu cuvintele sale îi vor trăda atitudinea. Detașarea este ea însăși o poziție morală. Întrebuințarea limbajului neutru („Himmler a cauzat moartea multor persoane prin asfixiere“) lasă să se perceapă o anumită tonalitate etică. Aceasta nu înseamnă că a vorbi despre oameni în modul cel mai neutru cu putință este un lucru imposibil de atins. Statisticieni, raportori ai agențiilor de informații sau ai sectoarelor de cercetare,

[17] *Op. cit.*, p. 131.

anumite categorii de sociologi și de economiști, purtătorii de cuvînt oficiali, redactorii însărcinați cu furnizarea de date istoricilor sau politicienilor pot și se consideră că trebuie să se apropie de un astfel de limbaj. Se întîmplă așa pentru că aceste activități nu sînt autonome, ci sînt concepute în intenția de a oferi informație brută celor a căror activitate se consideră a fi un scop în sine: istoricilor, oamenilor de acțiune. Documentaristul nu este chemat să selecteze sau să evidențieze ceea ce i se pare important și să minimalizeze ceea ce i se pare nesemnificativ în viața omului. Istoricul, în schimb, nu se poate sustrage de la aceasta, căci altfel ceea ce el va scrie, detașat de ceea ce el însuși, societatea sa sau o altă cultură consideră ca central ori, din contra, periferic în viața oamenilor, nu se va mai numi istorie. Dacă istorie se numește ceea ce scriu istoricii, atunci problema centrală peste care nici un istoric nu poate trece, fie că e sau nu conștient, este cum am devenit noi (și alte societăți) ceea ce sîntem acum sau ceea ce am fost într-o anumită perioadă. Răspunsul implică, *eo facto*, o înțelegere particulară a societății, a naturii umane, a resorturilor acțiunilor umane, a valorilor și a ierarhiilor de valori împărtășite de oameni — lucruri de care fizicienii, fiziologii, specialiștii în antropologie fizică, în gramatică sau în econometrie, ca și anumiți psihologi (precum cei ce furnizează altora date spre interpretare) se pot dispensa. Istoria nu este o activitate auxiliară; ea caută să ofere o înțelegere cît mai completă a ceea ce oamenii fac și îndură; numindu-i oameni, le atribuim valori pe care trebuie să fim capabili să le recunoaștem ca atare, căci altfel ei n-ar mai fi oameni în ochii noștri. Prin urmare, istoricii nu se pot sustrage (fie că moralizează, fie că nu) necesității de a determina și de a aprecia ce anume contează cu adevărat și în ce măsură (chiar dacă nu se întreabă de ce contează). Această concluzie este suficientă pentru a înțelege că noțiunea de istorie „non-evaluativă“ (*value-free*), ca și imaginea istoricului ce transcrie *rebus ipsis dictantibus* nu sînt decît niște iluzii.

E foarte probabil ca Lordul Acton să fi adus același tip de argument împotriva lui Creighton: nu numai că acesta din urmă folosea în mod artificial un limbaj lipsit de termeni morali, dar, utilizînd un astfel de limbaj pentru a-i descrie pe membrii familiei Borgia și actele lor, el a ajuns oarecum să-i disculpe; că era bine intenționat sau nu, acesta a fost rezultatul; neutralitatea constituie și ea o atitudine morală, dar e mai bine ca ea să fie recunoscută drept

ceea ce este. Acton nu se îndoia de poziția eronată a lui Creighton, iar noi putem fi de acord cu Acton sau, dimpotrivă, cu Creighton. Dar în ambele situații, judecata și exprimarea ei pleacă dintr-o perspectivă morală, chiar și atunci cînd n-o recunoaștem explicit. A-i invita pe istorici să descrie viața oamenilor fără să vorbească de semnificația ei privită prin ceea ce Mill numea interesele permanente ale umanității, indiferent de modul în care noi le concepem, nu va duce la o autentică înțelegere a subiectului descris. A le cere să pătrundă cu ajutorul imaginației în profunzimile altora, interzicîndu-le în același timp să recurgă la o înțelegere morală, va conduce inevitabil la o comunicare trunchiată a experienței lor și la o văduvire a efortului lor de orice semnificație umană. Iată tot ce aveam de spus ca replică la lecția morală a domnului Carr îndreptată împotriva prostului obicei de a ține lecții morale.

Fără nici o îndoială, convingerea că există valori morale și sociale obiective, eterne și universale, neatinse de schimbările istorice, dar accesibile minții oricărui spirit rațional dispus să-și îndrepte privirea spre ele, este atacabilă din multe puncte de vedere. Cu toate acestea, posibilitatea de a-i înțelege pe oameni, contemporani sau trăitori în alte vremuri, și chiar comunicarea între ființele umane, depind de existența unor valori comune și nu doar de existența unei lumi „de fapte“ comună. Aceasta din urmă este doar o condiție necesară, nu și suficientă pentru relaționarea între oameni. Cei ce nu au nici un contact cu lumea exterioară sînt caracterizați drept anormali, iar în cazurile extreme, drept alienați mintali. Dar la fel sînt descriși — și aici este problema care ne interesează — și cei ce hoinăresc prea departe de valorile comune publicului larg. Un om care declară că știa cîndva diferența dintre bine și rău, dar că acum a uitat-o, cu greu va fi crezut; iar de va fi crezut, va fi considerat, pe drept, un nebun. Asemeni lui este și omul care nu numai că aprobă sau trece cu vederea, dar, literalmente, nu reușește să înțeleagă ce obiecție imaginabilă ar putea avea cineva, de exemplu la o lege ce ar permite uciderea fără un motiv anume a tuturor oamenilor cu ochi albaștri. El ar fi considerat un specimen normal al rasei umane, dacă normal este cel ce nu poate număra decît pînă la șase sau se închipuie Iulius Caesar. Același lucru care justifică asemenea teste normative (nedescriptive) pentru nebunie conferă și doctrinelor dreptului natural (și în special versiunilor care îi refuză acestuia orice statut *a priori*)

verosimilitatea pe care acestea și-au cîștigat-o. Recunoașterea valorilor comune (sau măcar a unui minim ireductibil de valori comune) face parte din concepția noastră despre o ființă umană normală. Ea ne permite să distingem fundamentele moralității umane de obiceiuri, tradiții, legi, deprinderi, mode, etichete, adică de toate acele domenii în care apariția schimbărilor și a profundelor diferențe sociale și istorice, naționale sau locale nu este privită ca rară sau anormală, sau ca o dovadă de excentricitate extremă sau de nebunie, și nici ca indezirabilă; cu atît mai puțin ca problematică din punct de vedere filozofic.

Nici o scriere istorică situată peste nivelul unei simple cronici narative și care implică un proces de selecție și de interpretare nu poate fi în întregime *wertfrei*. În aceste condiții, ce mai deosebește un discurs moralizator, criticat pe drept, de un altul care, prin însuși faptul reflecției asupra problemelor umane, cade ineluctabil în plasa judecăților morale? În nici un caz caracterul vădit, explicit al primului: simpla alegere a unui limbaj aparent neutru poate apărea foarte bine, acelora care nu împărtășesc opiniile autorului, chiar mai insidioasă. În eseul despre necesitatea istorică am încercat să analizez semnificațiile termenilor de prejudecată [*bias*] și de parțialitate [*partiality*]. Nu fac decît să repet că distingem între o apreciere subiectivă și una obiectivă, se pare, în funcție de gradul în care valorile principale exprimate de ele sînt accesibile ființelor umane obișnuite, adică, practic, marii majorități a oamenilor din aproape toate locurile și timpurile. Firesc, acesta nu este un criteriu absolut sau rigid; există variații, există particularisme naționale, locale și istorice greu observabile efectiv (sau, dimpotrivă, stridente), există prejudecăți, superstiții, raționalizări, și toate efectele lor iraționale. Dar nu este nici în întregime relativ sau subiectiv, căci altfel conceptul de om ar deveni prea nedeterminat, iar oameni și societăți, separați de diferențe normative insurmontabile, ar fi cu totul incapabili de a învinge distanțele spațiale, decalajele temporale și diferențele culturale pentru a comunica. Obiectivitatea judecății morale pare să depindă și chiar să constea în gradul de invariabilitate a reacțiilor umane. Ea nu poate fi, în principiu, definită mai precis și conturată mai clar. Marginile sale rămîn încețoșate. Categoriile morale — și categoriile de valoare, în general — nu sînt la fel de stabile și de indestructibile precum, să zicem, cele ale percepției lumii materiale, dar nici la fel de relative sau de fluide precum au

prea ușor tendința să susțină unii scriitori, în reacția lor împotriva dogmatismului obiectivismului clasic. Pe o bază minimă de concepte morale comune — noțiuni și categorii corelate — se ridică orice comunicare umană. Ce sînt ele, cît de flexibile, cît de maleabile și sub impactul căror „forțe" — iată întrebări empirice într-un domeniu fascinant, important, dar insuficient explorat și revendicat atît de psihologia morală cît și de antropologia istorică și socială. A cere mai mult decît atît înseamnă să dorim să trecem dincolo de frontierele cunoașterii umane comunicabile.

(*c*) Sînt acuzat de a fi susținut că istoria se ocupă de motivațiile și de intențiile oamenilor, cărora domnul Carr dorește să le substituie acțiunea „forțelor sociale". La această acuză mă recunosc vinovat. Mă văd obligat să repet că oricine se interesează de specificul ființelor umane va ajunge să ia în considerație motivațiile, scopurile, deciziile și experiența particulară, proprii doar indivizilor umani, și nu se va limita la ce li s-a întîmplat în calitate de corpuri animate și capabile de simțire. A nu lua în seamă rolul factorilor neumani; sau efectul consecințelor neprevăzute ale actelor umane; sau faptul că oamenii nu-și înțeleg întotdeauna în mod corect propriul comportament sau rațiunile acestuia; a înceta de a mai căuta cauzele, în cel mai literal și mai mecanic sens, cauze ce lămuresc ce și cum s-a întîmplat — toate acestea n-ar fi decît un semn de infantilism și de obscurantism, iar eu nu am sugerat nimic de acest fel. Dar a ignora motivațiile și contextul în care apar, registrul de posibilități așa cum se oferă ele actorilor, unele care nu au fost niciodată împlinite, iar altele care nici n-ar fi putut să fie vreodată; a ignora spectrul gîndurilor și al imaginației umane — cum apar oamenii și lumea lor altor oameni ale căror concepții și valori (iluzii și altele de acest fel) nu pot fi înțelese decît apelînd în cele din urmă la propriile concepții și valori — ar însemna să renunțăm la a mai scrie istorie. Putem discuta despre influența unui individ sau a altuia în modelarea evenimentelor. Dar a încerca reducerea conduitelor indivizilor la simple manifestări ale impersonalelor „forțe sociale" — ireductibile, ele însele, la comportamentul oamenilor care, după chiar spusele lui Marx, fac istoria — revine la a da gir unei „reificări " a statisticilor, unei forme de „conștiință falsă" a birocraților și a funcționarilor care refuză să ia în considerație tot ce se dovedește refractar la cuantificare, perpetuîndu-se astfel absurditățile din teorie și dezumanizarea din practică. Sînt remedii care hrănesc noi boli, fie că

vindecă sau nu pe cele pentru care au fost aplicate. A-i înspăimînta pe oameni făcîndu-i să creadă că sînt sub stăpînirea forțelor impersonale față de care nu au nici o putere nu e decît o pregătire psihologică pentru noi mituri, ce le vor fi oferite, aparent, cu intenția de a le îndepărta credința în forțe supranaturale, în indivizi omnipotenți sau în mîna invizibilă a pieței. Mituri în care noi entități sînt inventate, în care o nouă credință este propagată; credința în modelele istorice imuabile pentru care evidența empirică este, eufemistic vorbind, insuficientă și care, prin ușurarea individului de povara responsabilității personale hrănesc în unii o pasivitate irațională, iar în alții o activitate fanatică la fel de irațională, căci nimic nu este mai însuflețitor decît certitudinea că stelele în calea lor luptă pentru cauza acestor oameni, că „Istoria“, „forțele sociale“ sau „spiritul novator al viitorului“ îi ridică deasupra mulțimii și îi poartă înainte. Marele merit al empirismului modern rezidă tocmai în revelarea acestui mod de a gîndi și de a vorbi. Dacă e de căutat vreo intenție polemică în eseul meu, ea nu poate fi decît aceea de a discredita construcțiile metafizice de acest tip. Dacă abordarea problematicii umane doar în termeni de probabilități statistice — prin care se ignoră prea mult specificul uman din om, aprecierile sale, alegerile sale, concepțiile diferite de viață — constituie o aplicare nepotrivită a metodei științifice, un behaviorism gratuit, cel puțin la fel de înșelător se dovedește a fi recursul la forțe imaginare. Prima abordare este la locul ei: ea descrie, clasifică, prezice, chiar dacă nu explică. A doua explică, într-adevăr, dar o face în termeni oculți, pe care nu-i pot numi decît neo-animiști. Bănuiesc că domnul Carr nu se va grăbi să susțină vreuna dintre aceste metode. Dar în reacția sa împotriva naivității, a aroganței și a vanității celor care, din considerente naționaliste, de clasă sau doar personale, se simt îndreptățiți să dea lecții de morală, el s-a lăsat purtat către cealaltă extremă, a nopții impersonalității în care ființele umane se dizolvă în forțe abstracte. Faptul că protestez împotriva acestei devieri îl conduce pe domnul Carr la convingerea că eu susțin absurditatea contrară. Ipoteza că nu există poziție mediană și că cele două extreme epuizează paleta posibilităților îmi apare ca eroarea fundamentală din care decurg, în cele din urmă, criticile sale vehemente (și poate și ale altora) aduse opiniilor mele reale sau imaginare.

La acest stadiu al argumentației aș vrea să revin asupra cîtorva locuri comune de care nu mă îndepărtez niciodată: legile cauzale

sînt aplicabile istoriei umane (o afirmație pe care, spre liniștea domnului Carr, mi s-ar părea absurd s-o neg); istoria nu este în principal un „conflict dramatic“ între voințe individuale[18]; cunoașterea, în special a legilor științific stabilite, conduce la o libertate mai reală[19] și mai extinsă, ce este însă expusă pericolului restrîngerii ei prin ignoranță și prin tot ceea ce aceasta hrănește: iluzii, teroare și prejudecăți[20]; există o mare cantitate de evidență empirică în favoarea ideii că domeniul posibilității noastre de a alege liber este cu mult mai restrîns decît au gîndit mulți oameni în trecut sau decît o fac poate încă, în mod eronat, în prezent[21]; putem chiar desluși, din cîte știu eu, legități obiective în istorie. Trebuie să repet însă că obiectivul meu principal este să subliniez că atît timp cît astfel de legi sau de modele nu vor garanta o anumită libertate de alegere — și nu doar o libertate de acțiune determinată de alegeri la rîndul lor în întregime determinate de cauze antecedente — sîntem obligați să ne remodelăm în consecință viziunea noastră despre realitate, și că această sarcină este cu mult mai redutabilă decît își închipuie deterministii. O lume deterministă poate fi concepută, cel puțin în principiu: în ea, tot ceea ce profesorul Ernest Nagel declara a fi funcție a voinței umane va rămîne intact; comportamentul individului uman va fi încă sub influența laudei și a mustrării, spre deosebire de metabolismul lui ce nu va fi (oricum, nu direct) afectat[22]; oamenii vor continua să descrie persoanele și lucrurile ca frumoase sau urîte, să evalueze acțiunile ca avantajoase sau dăunătoare, curajoase sau mișelești, nobile sau

[18] Domnul Christopher Dawson îmi atribuie această opinie în *Harvard Law Review*, vol. 70, 1959, pp. 584–588.

[19] Incapacitatea evidentă de a-mi exprima ideea cu suficientă claritate mi s-a relevat brusc atunci cînd teza opusă — un anti-raționalism barbar și absurd — mi-a fost atribuită de către domnul Gordon Leff (în *The Tyranny of Concepts*, pp. 146–149), de către profesorul J. A. Passmore (în *The Philosophical Review, loc cit.*), de către domnul Christopher Dawson, *op. cit.*, și de o jumătate de duzină de scriitori marxiști: cîțiva dintre ei cu o evidentă bună credință.

[20] Deși nu în toate situațiile: vezi articolul meu „From Hope and Fear Set Free“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1959–1960.

[21] Exprim explicit acest lucru la pp. 148, 150–151, 153–156, 165.

[22] Vezi recenzia lui H. P. Rickman în *The Hibbert Journal*, ianuarie 1958, pp. 169–170.

ignobile. Kant afirma că moralitatea, în sensul pe care el îl dădea acestui cuvînt, va dispărea atunci cînd legile ce guvernează lumea fizică se vor extinde la tot ceea ce există; în consecință, și fiind preocupat de libertatea pe care conceptul său de responsabilitate morală o presupunea, Kant a adoptat măsurile severe pe care le impunea salvarea ei, arătînd astfel, în opinia mea, că a înțeles în profunzime adevărata miză a problemei. Soluția sa este obscură și, probabil, intenabilă; dar chiar de va trebui s-o respingem, problema rămîne. Într-un sistem determinat cauzal, noțiunile de alegere liberă și de responsabilitate morală, în semnificațiile lor uzuale, se evaporează sau, oricum, devin lipsite de aplicabilitate, iar noțiunea de acțiune ar trebui să fie reconsiderată.

Nu pot nega faptul că anumiți gînditori nu resimt nici un disconfort intelectual atunci cînd interpretează concepte precum responsabilitate, culpabilitate, remușcare etc. în strictă conformitate cu determinările cauzale. În cel mai bun caz, ei caută să explice împotrivirea celor ce nu sînt de acord cu ei atribuindu-le acestora o confuzie a cauzalității cu un anumit tip de constrîngere. Constrîngerea îmi împiedică realizarea dorințelor, dar atunci cînd le împlinesc sînt cu siguranță liber, chiar dacă dorințele mele sînt ele însele determinate cauzal; dacă nu ar fi așa, dacă nu ar fi efecte ale tendințelor mele generale sau ingrediente ale obiceiurile mele și ale stilului meu de viață (ce poate fi descris în termeni exclusiv cauzali), sau dacă acestea, la rîndul lor, nu ar fi ceea ce sînt, rezultat al unor cauze fizice, sociale, psihologice etc. atunci cu siguranță ar exista un element de pură șansă, de întîmplare ce ar rupe lanțul cauzal. Dar comportamentul întîmplător nu este oare opusul libertății, raționalității, responsabilității? Și sîntem iar în situația în care două poziții alternative par să epuizeze posibilitățile. Ideea de alegere fără cauză, ivită brusc, ca din cer, nu este satisfăcătoare. Dar (și nu trebuie să mai discut asta) singura alternativă acceptată de asemenea gînditori — o alegere determinată de cauze și considerată sursă a responsabilității, a meritului etc. — este de asemenea intenabilă. Asupra acestei dileme gînditorii polemizează de mai mult de două mii de ani. Ea chinuie încă (sau cel puțin deconcertează) spiritele unora, la fel cum i-a chinuit pe cei dintîi stoici; pe alții însă problema nu îi tulbură. S-ar putea ca de aceasta să fie responsabilă, cel puțin în parte, utilizarea modelului mecanic în

înțelegerea activităților umane; într-un caz, alegerile sînt concepute ca verigi ale unei secvențe cauzale, lucru tipic în funcționarea unui proces mecanic; în celălalt, ca o ruptură în această secvență, concepută și aici ca un mecanism complex. Nici una din cele două imagini nu pare să se potrivească fenomenului discutat. Avem nevoie de un nou model, de o schemă care să elibereze evidența conștiinței morale din patul lui Procust al discursului tradițional. Toate eforturile de a ne elibera de vechile analogii obstructive, ori (pentru a folosi o terminologie familiară) de regulile unui inadecvat joc de limbaj s-au dovedit pînă acum premature. Lucrul acesta impune o imaginație filozofică de prim rang care, pentru cazul în discuție, este încă de căutat. Soluția profesorului White — de a măsura opiniile conflictuale pe scări valorice diferite sau în varietăți diferite ale practicii morale — mi se pare că nu rezolvă nimic. Nu mă pot împiedica să bănuiesc că ideea sa face parte dintr-o teorie mai vastă în care credința în determinism sau în orice altă concepție asupra lumii este sau depinde de o decizie pragmatică majoră asupra modalității de a trata un cîmp sau altul al gîndirii sau al experienței, bazată pe o mulțime de categorii susceptibile de a da cele mai bune rezultate. Chiar dacă am accepta această teorie, n-ar fi ușor să împăcăm noțiunile de necesitate cauzală, evitabilitate, alegere liberă, responsabilitate etc. Nu pretind că am respins concluziile determinismului, dar nici nu văd de ce ar trebui să ne îndreptăm spre ele. Nici ideea de explicație istorică, nici respectul pentru metoda științifică nu îmi par a implica așa ceva. Iată în rezumat dezacordurile mele cu profesorii Ernest Nagel și Morton White, cu domnul E. H. Carr, cu deterministii clasici și discipolii lor moderni.

II

Libertatea pozitivă împotriva libertății negative

În cazul libertății sociale și politice se ridică o problemă care nu este cu totul diferită de cea a determinismului social și istoric. Postulăm necesitatea existenței unui spațiu în care opțiunea să fie liberă, diminuarea lui fiind incompatibilă cu existența libertății politice (sau sociale) în înțelesul ei cel mai propriu. Așa cum

nedeterminismul nu presupune automat că ființele umane nu pot fi tratate precum animalele sau lucrurile, tot așa nici libertatea politică, și nici libertatea de alegere, nu sînt imanente ideii de ființă umană; ele sînt rezultatul unei evoluții istorice, domenii limitate de frontiere. Problematica generată de existența acestor frontiere și chiar adecvarea aplicării conceptului de frontieră în analiza noțiunii de libertate au fost două din punctele pe care s-a concentrat mare parte din critica ce mi-a fost adresată. Obiecțiile principale provocate de această problematică se pot reduce la următoarele trei:

(*a*) Distincția pe care am trasat-o între libertatea pozitivă și cea negativă (de reținut că nu sînt primul ce le numește astfel) ar fi specioasă sau, oricum, prea categorică.
(*b*) Cît de mult putem extinde termenul de „libertate", așa cum văd că doresc o parte din criticii mei, fără a-l goli de semnificația lui într-o asemenea măsură încît să devină inutilizabil?
(*c*) De ce ar trebui să privim libertatea politică ca pe o valoare?

Înainte de a aborda aceste probleme, vreau să corectez o eroare veritabilă strecurată în versiunea originală a eseului *Două concepte de libertate*. Deși această eroare nu afectează trăinicia sau valabilitatea argumentelor utilizate acolo (mai curînd, mi se pare mie, le întărește), ea corespunde totuși unei poziții pe care eu o consider greșită.[23] În versiunea originală a eseului citat vorbesc de libertate ca de o absență a obstacolelor în calea împlinirii dorințelor oamenilor. Acesta este sensul uzual, poate cel mai uzual, în care acest termen este folosit, dar el nu reprezintă concepția mea despre libertate. Căci dacă a fi liber — în accepția negativă — înseamnă doar a nu fi împiedicat de către alte persoane să faci ceea ce dorești, atunci una din căile de a obține o astfel de libertate este extincția completă a dorințelor. Am criticat acolo această definiție și implicațiile ei, fără să-mi dau seama că astfel eram inconsecvent

[23] Generosul și pătrunzătorul recenzent anonim al conferinței mele din *Times Literary Supplement* a fost primul care a atras atenția asupra acestei erori; am profitat din plin și de alte observații inteligente și sugestive făcute de el.

față de formularea cu care începusem. Dacă libertatea s-ar doza în funcție de satisfacerea dorințelor, aș putea s-o măresc la fel de bine prin eliminarea, ca și prin realizarea lor; aș putea să-i fac pe oameni liberi (pe mine inclusiv) condiționîndu-i să renunțe la aspirațiile pe care eu am decis să nu le satisfac. În loc de a rezista presiunilor la care sînt supus sau de a le înlătura, eu pot să le „interiorizez". Este exact înțelesul experienței lui Epictet atunci cînd susținea că el, sclav, este mai liber decît stăpînul lui. Ignorînd obstacolele, uitîndu-le, „ridicîndu-mă deasupra" lor, lipsindu-mă de conștiința existenței lor, eu pot atinge pacea și serenitatea, o nobilă detașare de temerile și de răutățile de care ceilalți oameni sînt copleșiți — libertate, e adevărat, dar nu în sensul în care eu doresc să vorbesc despre ea. Așa cum le redă Cicero, ultimele cuvinte ale înțeleptului stoic Posidonius, pe moarte din cauza unei boli grele, ar fi fost: „Durere, chinuiește-mă oricît de mult; orice ai face însă, nu mă vei determina să te urăsc." Acceptînd și regăsind astfel unitatea cu o „Natură" care, identică „rațiunii" cosmice, făcea din durerea lui nu doar un lucru inevitabil, ci și rațional, înțeleptul — am putea spune — și-a cucerit libertatea, însă nu acea libertate pe care oamenii și-o pierd atunci cînd sînt întemnițați sau literalmente aduși în stare de sclavie. Sensul stoic al libertății, oricît ar fi de sublim, trebuie distins de înțelesul acelei libertăți pe care orice opresor sau practică opresivă instituționalizată o restrînge sau o distruge.[24]

Iată în sfîrșit o ocazie în care sînt fericit să-i dau dreptate lui Rousseau: e preferabil să iei lanțurile drept ceea ce sînt, decît să

---

[24] O admirabilă discuție pe această temă găsim în „Authoritarism and Totalitarism", *Psychoanalysis and Culture*, de dr Robert R. Waelder (New York, f. a., International Universities Press, pp. 185–195). El vorbește de remodelarea super-eului într-o formă ce permite „interiorizarea" presiunilor externe și face o demarcație interesantă între autoritarism, care implică supunerea la o autoritate fără acceptarea ordinelor și a declarațiilor ei, și totalitarism, ce presupune în plus o conformare interioară la sistemul impus de dictator; de aici accentul pus de regimul totalitar pe educație și îndoctrinare opuse simplei supuneri manifestate exterior, un sistem sinistru cu care am devenit toți prea familiari. Există, bineînțeles, o diferență ca de la cer la pămînt între asimilarea regulilor rațiunii, cum susțineau stoicii, și asimilarea regulilor unei mișcări iraționale sau ale unei dictaturi arbitrare. Mașinăria psihologică funcționează însă similar.

le acoperi cu flori.[25] Libertatea spirituală (ca și victoria morală) trebuie deosebită de un sens al libertății mult mai important (respectiv de un sens al victoriei mult mai concret), altfel ne pîndește, în teorie, pericolul confuziei, iar în practică, pericolul justificării opresiunii în numele libertății înseși. Nu e nici o îndoială, a-l face pe om să înțeleagă că, dacă nu poate avea ceea ce dorește, trebuie să învețe să dorească numai ceea ce poate avea, poate contribui la fericirea și securitatea sa; dar nu-i va spori libertatea civilă sau politică. Înțelesul pe care eu îl dau libertății implică nu doar o absență a frustrărilor (ușor de obținut prin suprimarea dorințelor), ci mai ales o absență de piedici la posibilele mele alegeri și activități — absență de obstrucții pe drumurile pe care un om se decide să meargă. O astfel de libertate depinde, în cele din urmă, nu de dorința mea de a merge sau de distanța pe care vreau s-o parcurg, ci de numărul posibilităților care mi se oferă, de lărgimea perspectivelor ce mi se deschid, de relativa lor importanță în viața mea, chiar dacă o apreciere cuantificată a acestor condiții e aproape imposibilă.[26] Întinderea libertății mele sociale sau politice este dată de absența piedicilor nu doar la alegerile mele actuale, ci și la cele potențiale — la posibilele mele acțiuni, pe care le voi derula într-un fel sau altul, după cum voi decide. Urmînd acest raționament, absența acestei libertăți e cauzată de blocarea unor posibilități sau de neputința de a le materializa — consecință, intenționată sau nu, a practicilor intervenționiste ale indivizilor sau ale instituțiilor umane; deși doar dacă asemenea acte sînt deliberate (sau probabil doar dacă sînt însoțite de conștiința că ele pot bloca anumite posibilități) putem vorbi pe drept de opresiune. Atîta timp cît nu se admite acest lucru, concepția stoică a libertății (în care „adevărata“ libertate este starea de autonomie morală a sclavului), concepție compatibilă cu un grad foarte mare de despotism politic, nu va face decît să perpetueze confuzia.

---

[25] Această concluzie este redată de unul dintre criticii mei, domnul L. J. McFarlane în „On Two Conceps of Liberty“ (*Political Studies*, vol. 14, februarie 1966, pp. 77–81). De-a lungul unei analize foarte critice, dar corectă și valoroasă, domnul McFarlane observă că a cunoaște propriile lanțuri este adesea primul pas spre libertate, pas improbabil dacă acestea sînt ignorate sau îndrăgite.

[26] Vezi p. 213, nota 10.

Ar fi interesant, deși probabil irelevant, să știm cînd și în ce circumstanțe a devenit noțiunea de libertate individuală, în sensul precizat mai sus, pentru prima oară explicită în Occident. Nu am găsit nici o formulare clară a acesteia în Antichitate. Cîțiva dintre criticii mei se îndoiau de acest lucru și, pe lîngă citarea unor scriitori moderni precum Acton, Jellinek sau Barker, care pretind că au găsit acest ideal în Grecia antică, ei se sprijină, mult mai oportun, pe texte din Herodot (propunerile lui Otanes după moartea lui pseudo-Smerdis) și din Tucidide (celebra odă a libertății din Orațiunea funebră a lui Pericle, precum și discursul lui Nicias înaintea bătăliei finale cu siracuzanii) ca să arate că, oricum, grecii aveau o concepție clară despre libertatea individuală. Trebuie să mărturisesc că nu găsesc deloc edificatoare aceste texte. Cînd Pericle și Nicias compară libertatea cetățenilor atenieni cu soarta subiecților unor state mai puțin democratice, ei nu spun altceva — în opinia mea — decît că cetățenii atenieni se bucură de libertate în înțelesul că se auto-guvernează, că nu sînt sclavii nimănui, că își îndeplinesc îndatoririle civice din dragoste pentru *polis*-ul lor, fără constrîngere, fără impulsul legilor sălbatice și fără biciul supraveghetorilor (precum în Sparta sau în Persia). Dar tot așa ar putea spune și un director de școală despre elevii săi că trăiesc și acționează urmînd bunele principii, nu pentru că sînt forțați să facă astfel, ci pentru că sînt însuflețiți de loialitatea față de școală, de „spiritul de echipă", de un sentiment al solidarității, de un țel comun; în timp ce, la alte școli, aceste rezultate nu pot fi obținute decît prin teama de pedepse și măsuri severe. Dar nicăieri nu se ia în considerație că un om ar putea, fără a-și pierde reputația și a-și atrage disprețul, fără a-și diminua esența umanității sale, să se retragă complet din viața publică și să urmărească numai scopuri private, trăind într-un spațiu al lui, în compania prietenilor apropiați, așa cum a pledat Epicur mai tîrziu și cum cinicii și cirenaicii, discipoli ai lui Socrate, au predicat înaintea lui. Cît despre Otanes, el nu dorea nici să conducă, nici să fie condus — exact opusul a ceea ce sugera noțiunea aristotelică a adevăratei libertăți civile. Poate că această atitudine a început să se contureze încă de pe vremea lui Herodot la gînditorii nepolitici: la Antiphon Sofistul, de exemplu, și poate chiar la Socrate însuși, în anumite împrejurări. Dar ea rămîne izolată și, pînă la Epicur, nedezvoltată. Cu alte cuvinte, părerea mea este că problema libertății individuale și a frontierelor dincolo de care autoritatea publică, laică sau eclezi-

astică, nu ar trebui lăsată să pătrundă, nu a apărut cu claritate în această epocă. Importanța considerabilă pe care a căpătat-o acest concept în zilele noastre provine poate (așa cum semnalam în ultimul paragraf al eseului meu) din faptul că libertatea individuală este produsul tîrziu al civilizației capitaliste, un element în rețeaua de valori ce mai cuprinde drepturile individuale, libertățile civile, caracterul sacru al persoanei, importanța vieții private, relațiile personale și altele asemenea. Eu nu susțin că vechii greci nu s-au bucurat în mare măsură de ceea ce astăzi numim libertate individuală[27], ci doar că noțiunea ca atare nu a apărut într-un mod explicit, neputînd deci să aibă o mare importanță pentru cultura greacă și poate pentru nici o altă veche civilizație cunoscută nouă.

Unul dintre efectele secundare ale acestui stadiu al dezvoltării sociale face ca, de exemplu, ideea de voință liberă (opusă ideii de acțiune voluntară) să nu constituie o problemă înainte de stoici; consecința imediată pare a fi că varietatea ca o calitate în sine — și, corespunzător, respingerea uniformității — să nu fie concepută ca un ideal proeminent (sau poate nici măcar ca un ideal) înainte de Renaștere sau chiar, în forma sa completă, înainte de începuturile secolului al optsprezecelea. Probleme de acest tip se ivesc doar atunci cînd, după lungi perioade în care nimeni nu le-a pus sub semnul întrebării, formele de viață, cu structurile sociale ce decurg din ele, sînt răsturnate, devenind astfel subiecte ale reflecției conștiente. Sînt multe valori care au stîrnit dispute și pentru care oamenii s-au înfruntat, dar care nu apar nici măcar menționate în epoci anterioare ale istoriei, fie pentru că erau asumate implicit, fără discuție, fie că, dintr-un motiv sau altul, oamenii nu le puteau concepe la acel moment. S-ar putea ca formele cele mai sofisticate ale libertății individuale să nu fi avut nici o înrîurire asupra conștiinței marilor mase de oameni pentru simplul motiv că acestea își duceau existența în mizerie și în opresiune. Nu mă aștept ca oameni care trăiesc în condiții în care hrana, căldura, adăpostul nu sînt suficiente, iar gradul minim de securitate nu este asigurat, să se intereseze de libertatea de a încheia contracte sau de cea a presei.

S-ar putea ca lucrurile să devină mai clare dacă aduc acum în discuție o altă concepție care mie mi se pare greșită: anume, identificarea libertății cu activitatea ca atare. Atunci cînd, de exemplu,

---

[27] Profesorul A. W. Gomme și alții alături de el au adus multe argumente în favoarea acestei ipoteze.

dr Erich Fromm, în mișcătoarele lui luări de poziție, vorbește despre adevărata libertate ca despre activitatea spontană și rațională a personalității totale, integrate, și este susținut în parte și de profesorul Bernard Crick[28], nu pot fi de acord cu ei. Libertatea de care vorbesc eu se referă la oportunitățile de acțiune care mi se oferă, mai degrabă decît la acțiunea însăși. Nu devin mai puțin liber dacă, deși mi-am cîștigat dreptul de a trece prin ușile deschise, prefer să n-o fac, ci să stau nemișcat și să vegetez. Libertatea este ocazia de a acționa, și nu acțiunea în sine; posibilitatea de acțiune, și nu necesarmente acea realizare dinamică a ei cu care atît Fromm cît și Crick o identifică. Dacă desconsiderarea pasivă a diverselor căi către o viață mai activă și mai generoasă — oricît de condamnabilă ar fi ea din alte puncte de vedere — nu este considerată incompatibilă cu ideea de libertate, atunci nu am nimic de obiectat la formulările acestor scriitori. Dar mi-e teamă că dr Fromm ar vedea în asemenea abdicări un simptom al lipsei de integrare, integrare indispensabilă și poate chiar identică, în concepția lui, libertății; în timp ce profesorul Crick ar privi o asemenea apatie ca o stare prea inertă și șovăielnică pentru a merita să fie numită libertate. Găsesc că idealul promovat de acești campioni ai unei vieți active poate fi însușit fără dificultate. Dar identificîndu-l cu libertatea, mi se pare că amestecăm două valori distincte. A afirma că libertatea este activitatea ca atare înseamnă a lărgi excesiv sfera semantică a conceptului de libertate; și acest fapt tinde să întunece și să dilueze chestiunea majoră — dreptul și libertatea de a acționa — care a stîrnit dispute și războaie pe aproape tot parcursul istoriei cunoscute.

Dar să ne întoarcem la conceptele de libertate. Mult au mai glosat oponenții mei pe marginea distincției (privită de ei ca specioasă sau exagerată) pe care am încercat s-o fac între două întrebări: „De cine sînt guvernat?“ și „Pînă unde sînt guvernat?“ Cu toate obiecțiile lor, mărturisesc că nu văd cum ar putea cele două întrebări să fie identice sau diferența dintre ele lipsită de importanță. Încă mai cred că distincția între cele două tipuri de răspuns și, de aici, între diferitele sensuri de „libertate“ implicate nu este trivială și nici lipsită de sens. Mai mult chiar, continuu să susțin că întîlnim aici o problematică esențială, atît din punct de vedere istoric cît și conceptual, atît pentru teorie cît și pentru practică. Sînt nevoit să repet că cele două libertăți, cea „pozitivă“ și cea

---

[28] În conferința sa inaugurală ținută la Universitatea Sheffield în 1966.

„negativă“, în înțelesul în care eu folosesc acești termeni, nu erau, la origine, prea depărtate logic una de alta. Diferența dintre întrebările „Cine este stăpînul?“ și „Care este întinderea peste care sînt stăpîn?“ este cu greu perceptibilă. Doresc să fiu singurul care decide asupra mea și nu să-i las pe alții să mă direcționeze, oricît de înțelepți și de binevoitori ar fi. Conduita mea dobîndește o valoare neprețuită pentru simplul motiv că ea îmi este proprie, iar nu impusă din afară. Dar nu sînt și nici nu mă pot aștepta să fiu în întregime autonom sau omnipotent pe plan social.[29] Nu pot să îndepărtez toate obstacolele apărute în calea mea datorită comportamentului semenilor mei. Pot încerca să le ignor, să le tratez ca iluzorii, să le „amestec“ printre principiile mele interioare, să le atribui conștiinței sau moralității; pot încerca să-mi dizolv identitatea personală într-o întreprindere comună, ca un element al unei totalități autonome mai cuprinzătoare. Cu toate aceste eforturi eroice de a depăși sau desființa conflictele și rezistența celorlalți, dacă nu vreau să fiu decepționat, va trebui să recunosc că armonia deplină cu ceilalți este incompatibilă cu afirmarea propriei identități, că, dacă nu intenționez să depind de ceilalți în toate privințele, voi avea nevoie de un spațiu în care să fiu și să am certitudinea că voi fi liber de ingerințele celorlalți. Întrebarea care se ridică atunci este: cît de întins este acest spațiu peste care sînt sau ar trebui să fiu stăpîn? Teza mea este că, în plan istoric, noțiunea de libertate „pozitivă“ — implicată de răspunsul la întrebarea „Cine este stăpînul?“ — s-a distanțat treptat de cea a libertății „negative“, desemnată să răspundă la întrebarea „Care este întinderea peste care sînt stăpîn?“ Iar prăpastia dintre ele s-a lărgit pe măsură ce noțiunea de sine suferea o fisiune metafizică între un sine „superior“, „real“ sau „ideal“, pe de-o parte, destinat să domine un sine „inferior“, „empiric“, „psihologic“, pe de alta;

---

[29] S-a sugerat că libertatea este de fapt o relație triadică: căutăm să ne eliberăm de X pentru a face sau deveni Y; rezultă că „toată libertatea“ este în același timp negativă și pozitivă sau, chiar mai bine, nici una nici alta (vezi G. C. McCallum jr., *Philosophical Review*, vol. 76, no. 3, 1967, pp. 312–334). Mi se pare o eroare. Un om luptînd împotriva lanțurilor sale sau un popor împotriva opresiunii nu trebuie neapărat să năzuiască, conștient, la vreo stare precisă ulterioară. Un om n-are nevoie să știe cum își va utiliza libertatea, el vrea doar să scape de jug. Nu altfel procedează clasele și națiunile.

între un sine care exprimă „ce am mai bun în mine“ și inferiorul meu sine cotidian peste care primul este stăpîn; în marele EU SÎNT al lui Coleridge și încarnările mai puțin transcendente ale sale în spațiu și timp. S-ar putea ca experiența reală și profundă a unor conflicte interioare să stea la baza acestei vechi și răspîndite imagini metafizice a sinelui dedublat ce a influențat în mare măsură limbajul, gîndirea și comportamentul uman; oricum s-ar fi întîmplat însă, după un timp, sinele „superior“ a fost identificat cu diverse instituții, biserici, națiuni, rase, state, clase, culturi, partide și chiar cu entități mai vagi precum voința generală, binele comun, forțele luminate ale societății, avangarda clasei progresiste, Destinul Manifest. Opinia mea este că, de-a lungul acestui proces, ceea ce începuse ca o doctrină a libertății a devenit o doctrină a autorității și, adesea, chiar a opresiunii, transformîndu-se în arma predilectă a despotismului — un fenomen mult prea familiar în timpurile noastre. Am avut grijă să arăt că doctrina libertății negative ar fi putut avea același destin. Printre dualiștii ce distingeau între cele două nivele ale sinelui, cîțiva — în special teologii evrei și creștini, dar și metafizicienii idealiști ai secolului al nouăsprezecelea — vorbeau de necesitatea de a degaja calea sinelui „superior“ sau „ideal“ prin înlăturarea ingerințelor sinelui „inferior“ sau a „aservirii“ la nevoile primare ale acestuia; iar pentru cîțiva, această entitate primară, încarnată în instituții aflate în serviciul pasiunilor iraționale și nocive, al altor forțe ale răului, obstrucționa dezvoltarea firească a sinelui „adevărat“, „superior“, exprimare a „ceea ce am mai bun în mine“. Istoria doctrinelor politice (precum cea a unor secte protestante) ar fi putut lua această turnură „negativă“. Principalul, totuși, este că acest lucru s-a întîmplat relativ rar — de exemplu, în textele primilor liberali, ale anarhiștilor și în cîteva tipuri de scrieri populiste. În general însă, libertatea a fost identificată de scriitorii de inspirație metafizică cu realizarea sinelui real, nu atît în indivizi umani, cît în instituții, tradiții, forme de viață mai vaste decît existența spațio-temporală concretă a indivizilor finiți. Astfel de gînditori identifică cel mai adesea libertatea, îmi pare mie, cu activitatea „pozitivă“ a acestor forme instituționale („organice“) de viață, de dezvoltare etc., mai degrabă decît cu simpla înlăturare („negativă“) a obstacolelor ivite chiar în evoluția unor astfel de „organisme“, fără a mai vorbi de cele aflate în calea indivizilor — în cel mai bun caz, absența obstacolelor este

privită doar ca un cadru favorabil pentru atingerea libertății sau ca o condiție a ei; în nici un caz ca libertatea însăși.

Fără nici o îndoială, este bine să ne amintim că teoria libertății negative este compatibilă cu apariția gravelor și durabilelor crize sociale, ea participînd chiar (în măsura în care ideile pot influența conduitele) la generarea lor. Cu toate acestea, ceea ce am vrut eu să subliniez este că ea a fost mult mai rar măsluită de tipul de argumente specioase și de iluzionismul utilizat în mod curent de adepții celor mai sinistre forme ale libertății „pozitive". Pledoariile pentru non-ingerință (precum „darwinismul social") au fost folosite, bineînțeles, pentru a justifica metodele de represiune politică și socială folosite de cei puternici, brutali și fără scrupule împotriva celor slabi și omenoși, de cei abili și nemiloși împotriva celor mai puțin dăruiți de natură și mai puțin norocoși. Libertatea pentru lupi a însemnat adesea moartea pentru turma de oi. Credeam că nu mai e nevoie să revenim la istoria pătată de sînge a individualismului economic și a capitalismului sălbatic. Văzînd însă surprinzătoarele afirmații pe care criticii mei mi le pun în seamă, ar fi fost mai înțelept din partea mea dacă aș fi accentuat anumite aspecte ale argumentației mele. Ar fi trebuit să arăt cu și mai multă limpezime că nefastele consecințe ale unui *laissez-faire* fără opreliști și ale sistemelor sociale și de drept care îl tolerau și îl încurajau, conduceau către violări brutale ale libertății „negative" — ale drepturilor fundamentale ale omului (concepute întotdeauna în sens „negativ": ca un zid împotriva opresiunii), inclusiv ale dreptului la libera expresie și la asociere, fără de care putem avea dreptate și fraternitate și chiar un anumit tip de fericire, dar nu democrație. Și ar fi trebuit probabil să insist (numai că mi s-a părut prea evident pentru a mai fi nevoie s-o spun) asupra eșecului acestor sisteme de a oferi condiții minime, dar absolut necesare, pentru exersarea, într-o măsură semnificativă, a libertății „negative" de către indivizi sau grupuri, condiții fără de care această libertate nu ar avea nici o valoare pentru aceia care, teoretic, o posedă. Căci ce sînt drepturile fără puterea de a le da conținut? Aveam impresia că s-a spus suficient, în special de către scriitorii moderni preocupați de acest subiect, despre soarta libertății personale într-un regim de individualism economic dezlănțuit — despre condiția maselor pauperizate, în special citadine, a copiilor ce erau exploatați în mine și în fabrici, în timp ce părinții lor trăiau în

sărăcie, boli și ignoranță; situație în care drepturile legale de care se bucurau cei săraci și slabi de a-și cheltui banii după voie sau de a alege educația pe care o doreau (drepturi pe care Cobden și Herbert Spencer, ca și discipolii lor, le ofereau cu toată sinceritatea de care puteau da dovadă) apăreau ca o oribilă bătaie de joc. Toate acestea sînt prea bine cunoscute. Libertățile confirmate prin lege pot foarte bine coexista cu formele extreme ale exploatării, brutalității și nedreptății. Argumentele în favoarea intervenției statului sau a oricărei alte instituții pentru a asigura indivizilor condițiile de exersare a libertății pozitive și cel puțin a unei minime libertăți negative sînt copleșitoare. Unor liberali precum Tocqueville și J. S. Mill, și chiar lui Benjamin Constant (care prețuia ca nici un alt scriitor modern libertatea negativă), nu le erau străine aceste argumente. Pledoaria pentru o legislație socială sau pentru planificare, pentru un stat asistențial și pentru socialism poate fi construită la fel de bine pe considerente de libertate negativă ca și pe considerente de libertate pozitivă; dar dacă, istoric, acest lucru nu s-a întîmplat prea des este pentru că tipul de rău către care a fost îndreptat ca o armă conceptul de libertate negativă nu a fost acel *laissez-faire*, ci despotismul. Ascensiunea și prăbușirea celor două concepte depindeau în mare măsură de pericolul care, la un moment dat, părea mai amenințător pentru societate sau un grup al ei: pe de o parte un exces de control și de ingerință, pe de alta, o economie „de piață" necontrolată. Fiecare concept pare expus pericolului pervertirii sale în chiar viciul la care anterior s-a opus. Dar, în timp ce cu greu s-ar putea susține că ultraindividualismul liberal este în prezent o forță în urcare, retorica libertății „pozitive", cel puțin în forma sa distorsionată, se întîlnește pretutindeni și continuă să-și îndeplinească rolul istoric (atît în societățile capitaliste cît și în cele anticapitaliste) de a ascunde, sub stindardul unei libertăți mai întinse, chipul despotismului.

Libertatea „pozitivă", concepută ca un răspuns la întrebarea „De către cine ar trebui să fiu guvernat?" este o finalitate universal valabilă. Nu știu de ce am fost suspectat că m-aș îndoi de acest lucru, ca și de afirmația că guvernarea democratică este o necesitate umană fundamentală, o valoare în sine, indiferent dacă intră sau nu în conflict cu revendicările libertății negative sau ale oricărui alt obiectiv; valoroasă în sine și nu doar pentru motivele

avansate în favoarea sa de către Constant, de exemplu — anume că fără democrație libertatea negativă ar putea fi strivită mult prea ușor; sau de către Mill, care o concepe ca un mijloc indispensabil — însă doar un mijloc — pentru a accede la fericire. Nu fac decît să repet că pervertirea noțiunii de libertate pozitivă în opusul său — apoteoza autorității — a avut cu adevărat loc, constituind, pentru o lungă perioadă de timp, cel mai familiar și mai întristător fenomen al timpurilor noastre. Oricare ar fi fost motivele sau cauzele și oricît de dezastruoase s-ar dovedi consecințele formelor sale extreme, noțiunea de libertate „negativă“ (concepută ca răspuns la întrebarea „Pînă unde pot fi guvernat?“) nu a suferit, de-a lungul istoriei, în analizele teoreticienilor săi, distorsionări atît de frecvente, preschimbări (într-o nebuloasă cu implicații metafizice și sociale funeste departe de înțelesurile sale originale) atît de evidente precum replica sa „pozitivă“. Aceasta poate să fie prefăcută în contrariul său și cu toate acestea să continue să exploateze asociațiile favorabile generate de originile sale nevinovate. Libertatea negativă însă a fost privită mult mai frecvent, cu intenții bune sau rele, drept ceea ce este; nu a lipsit, în ultima sută de ani, denunțarea celor mai nefaste implicații ale sale. De unde o mai mare urgență, mi s-a părut, în a expune mai curînd aberațiile libertății pozitive decît pe cele ale surorii sale negative.

Aceasta nu înseamnă că vreau să neg noile modalități prin care, începînd cu secolul al nouăsprezecelea, libertatea, în ambele sale accepțiuni, a fost și încă mai poate fi restrînsă. Într-o epocă în care productivitatea economică este în creștere, există modalități de a restrînge ambele tipuri de libertate — de exemplu, tolerînd sau promovînd o situație în care grupuri umane și națiuni întregi sînt treptat excluse de la beneficii care tind să se acumuleze exclusiv în mîinile grupurilor și ale națiunilor bogate și puternice — situație care a generat, la rîndul ei, forme de organizare socială (fiind ea însăși generată de ele) răspunzătoare de zidurile ridicate în jurul oamenilor și de blocarea perspectivelor de dezvoltare a indivizilor și a claselor. Aceasta s-a realizat prin politici sociale și economice, cîteodată în mod deschis discriminatorii, iar altă dată camuflate prin manipularea sistemului educațional și a mijloacelor de influențare a opiniei, prin reglementări juridice în sfera moralității și a bunelor moravuri și prin alte măsuri similare care au blocat și diminuat libertatea umană uneori la fel de eficient ca în cazul celor

mai clare și mai brutale metode ale opresiunii directe — sclavia și încarcerarea — împotriva cărora și-au ridicat vocile primii apărători ai libertății.[30]

Voi sintetiza cele expuse pînă acum. Întinderea libertății negative a unui om depinde de numărul și de varietatea posibilităților ce îi sînt oferite, de perspectivele pe care acestea le creează și de cît de largi sînt ele. Această descriere nu trebuie totuși împinsă prea departe, căci posibilitățile nu au aceeași importanță, iar perspectivele variază și ele prin șansele de realizare pe care le oferă. În consecință, răspunsurile la întrebările: cum poate fi obținută, în circumstanțe particulare, o creștere globală a libertății, cum poate fi ea distribuită (în special în situațiile, cele mai frecvente de altfel, în care materializarea unei posibilități ridică anumite bariere, dar

[30] Nu pot spune că țara noastră a fost ferită de o astfel de violență deschisă, exersată cîteodată sub nobilul stindard al înlăturării domniei arbitrariului și a inamicilor libertății, al luptei pentru emanciparea populațiilor și a claselor pînă atunci oprimate. Asupra acestui punct sînt de acord cu cele mai multe din analizele profesorului A. S. Kaufman („Professor Berlin on Negative Freedom", *Mind*, aprilie 1962, pp. 241–244). Cîteva dintre concluziile sale pot fi găsite într-o critică anterioară a profesorului Marshall Cohen („Berlin and the Liberal Tradition", *Philosophical Quarterly*, 1957, pp. 216–228). Sper că am răspuns deja la o parte din obiecțiile domnului Kaufman. Totuși, există una pe care trebuie s-o iau în discuție în continuare. El lasă impresia că privește constrîngerea sau obstrucția care nu au cauze umane ca forme de privare de libertatea socială sau politică. Nu cred că o asemenea abordare concordă cu ceea ce se înțelege în mod normal prin libertate politică — singurul înțeles al ei care mă preocupă. Domnul Kaufman vorbește (*op. cit.*, p. 241) de „obstrucțiile făcute voinței umane ce nu au nimic de a face cu structura relațiilor de putere existentă în comunitatea respectivă" ca fiind obstacole în exercițiul libertății (politice sau sociale). Totuși, dacă aceste obstrucții nu derivă, finalmente, din relațiile de putere, ele nu par să fie relevante pentru existența libertății sociale sau politice. Nu înțeleg cum poate cineva să vorbească despre violarea „drepturilor fundamentale ale omului" (pentru a folosi formularea domnului Kaufman) prin ceea ce el numește „ingerința... non-umană". Dacă mă împiedic și cad, găsind astfel că am fost frustrat în libertatea mea de mișcare, cu siguranță că nu pot spune că am suferit vreo atingere a unuia din drepturile mele fundamentale. Incapacitatea de a distinge între obstacolele de natură umană și cele de natură non-umană marchează, în opinia mea, începutul marii confuzii între tipurile de libertate și al identificării nu mai puțin funeste a condițiilor de libertate cu libertatea însăși, sursă a unora dintre erorile de care mă ocup aici.

coboară, inevitabil, altele), cum, într-un cuvînt, putem obține o maximizare a posibilităților apărute în orice context concret sînt tot atîtea probleme chinuitoare imposibil de rezolvat printr-o formulă universală.[31] Ceea ce țin în principal să arăt este că, oricare

---

[31] Domnul David Nicholls, într-un admirabil studiu, „Positive Liberty, 1880–1914", *American Political Science Review*, martie 1962, crede că mă contrazic atunci cînd mă declar de acord cu afirmația lui Bentham, „Fiecare lege este o încălcare a libertății", știut fiind că anumite legi duc la o mărire a libertății în ansamblul unei societăți. Nu văd unde este contradicția. Fiecare lege, după părerea mea, restrînge o anumită libertate, deși ea poate fi un mijloc de a extinde o alta. Dacă în total libertatea va crește sau nu, va depinde, desigur, de situația particulară. Chiar o lege ce decretează că nimeni nu are dreptul de a constrînge un semen al său într-un anumit domeniu, deși crește în mod evident libertatea majorității, se recomandă ca o „încălcare" a libertății unor potențiali tirani sau spirite polițienești. S-ar putea ca, în acest caz, încălcarea să fie deziderabilă în cel mai înalt grad, însă ea rămîne ceea ce este: o „încălcare". Nu există nici un motiv a crede că Bentham, care era în favoarea legilor, a vrut să spună mai mult decît atît.

În articolul său, domnul Nicholls citează formularea lui T. H. Green (din „Liberal Legislation and the Freedom of Contract"): „Simpla înlăturare a constrîngerii, simplul fapt de a îngădui unui om să acționeze după propria-i voință nu reprezintă în sine o contribuție la adevărata libertate... idealul adevăratei libertăți este maximul de putere de care toți membrii societății umane ar trebui să dispună în mod egal pentru a manifesta ce e mai bun în ei" (T. H. Green, *Works*, III, pp. 371–372). Aceasta este o formulare clasică a libertății pozitive, termenii cheie fiind, bineînțeles, „adevărata libertate" și „ce au mai bun în ei". Poate că n-ar trebui să mai vorbesc pe larg despre ambiguitatea inevitabilă a acestor cuvinte. Privit ca o pledoarie pentru dreptate, ca o denunțare a odioasei presupuneri că, în negocierile cu patronii din acea vreme, muncitorii erau (în orice înțeles care conta pentru ei) agenți liberi, cu greu am avea ceva de reproșat eseului lui Green. S-ar putea ca, teoretic, muncitorii să se fi bucurat de o întinsă libertate negativă. Însă cît timp erau lipsiți de mijloacele realizării ei, posesiunea ei era fără valoare. La acest punct nu găsesc nici o obiecție recomandărilor lui Green; nu același lucru îl pot spune despre doctrina metafizică a celor două euri — șuvoaiele individualității și fluviul social în care ar trebui să se reverse — un dualism aberant utilizat prea des în sprijinul a tot felul de despotisme. Bineînțeles, nu pot să neg că vederile lui Green erau excepțional de luminate, lucru valabil de altfel și pentru mulți alți critici ai liberalismului din Europa și America ultimei sute de ani. Cu toate acestea, cuvintele folosite sînt importante, iar opiniile și intențiile unui scriitor nu sînt suficiente pentru a atenua nocivitatea, teoretică sau practică, a unei terminologii înșelătoare. În această privință, liberalismul s-a dovedit la fel de vulnerabil ca și celelalte școli de gîndire.

ar fi baza lor comună, indiferent care din ele este predispusă la distorsiuni mai grave, libertatea negativă și libertatea pozitivă nu sînt identice. Și una și cealaltă sînt scopuri în sine. Iar aceste scopuri pot intra în conflict ireconciliabil. Cînd acest lucru se întîmplă, se ridică inevitabil probleme de alegere și de preferință. E preferabilă, într-o asemenea situație, promovarea democrației pe seama libertății individuale? Sau a egalității pe seama împlinirilor artistice; sau mila pe seama dreptății; sau spontaneitatea pe seama eficienței; sau fericirea, loialitatea, inocența pe seama cunoașterii și a adevărului? Punctul meu de vedere este că atunci cînd valori fundamentale sînt ireconciliabile, nimic nu ne oferă, în principiu, argumente pentru a tranșa cu certitudine în favoarea uneia sau a alteia. Decizia rațională în asemenea situații este decizia orientată de idealurile generale, de modelele de viață pe care un individ, un grup sau o societate le urmează. Dacă exigențele a două (sau mai multe) tipuri de libertate se dovedesc incompatibile într-un caz particular și dacă valorile ce intră în conflict sînt totodată absolute și incomensurabile, este preferabil să înfruntăm acest fapt, incomod din punct de vedere intelectual, decît să-l ignorăm sau să-l atribuim automat[32] vreunei deficiențe ușor de înlăturat printr-o mărire a abilităților sau a cunoștințelor noastre; sau, ceea ce ar fi încă și mai periculos, să înlăturăm cu totul una dintre valorile în competiție pretinzînd că ea este identică cu oponenta ei — sfîrșind astfel prin a le distorsiona pe amîndouă. Or, mi se pare mie, exact așa procedează filozofii moniști care cer soluții definitive — ordine și armonie cu orice preț. Bineînțeles că cele spuse mai sus nu trebuie luate ca argument împotriva afirmației că utilizarea cu pricepere a cunoștințelor și a aptitudinilor poate conduce, în anumite cazuri, la soluții satisfăcătoare. Cînd ne confruntăm cu asemenea dileme, una este a spune că trebuie făcut orice efort pentru a le rezolva și alta că o soluție corectă și definitivă există *a priori* și poate fi, în principiu, descoperită — lucru pe care vechile metafizici raționaliste păreau să-l garanteze.

Ținînd seama de aceasta, cînd domnul Spitz[33] susține că problema nu e atît a distinge între libertatea pozitivă și cea negativă cît

---

[32] Așa cum au procedat Condorcet și discipolii săi.

[33] „The Nature and Limits of Freedom", *Dissent*, vol. VIII, iarna 1962, pp. 78–86.

„a determina ce ansamblu de libertăți particulare și de constrîngeri corespunzătoare se dovedește cel mai susceptibil de a promova acele valori care, în teoria lui Berlin, sînt specific umane“, și cînd, în interesanta și sugestiva sa recenzie, el declara că rezolvarea problemei depinde de concepția pe care fiecare o are despre natura umană sau despre finalitățile ei (închipuite diferit de oameni), nu am nici o obiecție. Dar cînd continuă afirmînd că, în tentativa mea de a înfrunta problema relativității valorilor, recad în vederile lui J. S. Mill, mi se pare că se înșală asupra unei chestiuni importante. Mill pare într-adevăr convins că, în domeniul judecăților de valoare, există un adevăr accesibil, comunicabil și obiectiv; însă condițiile pentru a-l descoperi nu se concretizează decît într-o societate care oferă un grad suficient de libertate individuală, în particular în domeniul gîndirii și al schimbului de idei. Regăsim aici vechea teză a obiectivismului într-o formulare empiristă, cu o clauză specială despre libertatea individuală ca o condiție necesară în efortul de a atinge acest țel final. Or, teza mea afirmă cu totul altceva: atîta timp cît anumite valori sînt inerent conflictuale, ideea că ar exista o configurație care, în principiu, ar putea fi descoperită și în care toate aceste valori ar coexista într-un mod armonios se bazează pe o concepție *a priori* despre lume care mie mi se pare falsă. Dacă aprecierea mea este corectă, iar faptul alegerii este inerent condiției umane, acest lucru nu se explică doar din cauzele evidente pe care prea puțini filozofi le-au ignorat, anume că există mai multe posibilități de acțiune, mai multe forme de viață ce merită a fi însușite și trăite și deci a alege între ele face parte din raționalitatea existenței umane, din capacitatea noastră de a face judecăți de valoare; există un motiv fundamental (care este conceptual, și nu empiric) pentru care oamenii nu pot evita alegerea: finalitățile sînt antagoniste; nu putem avea totul. De aici urmează că însăși ideea de viață ideală, viață în care nici o valoare nu s-ar pierde și nici n-ar trebui să fie sacrificată, în care toate dorințele raționale (virtuoase sau altfel legitimate) vor putea fi pe deplin satisfăcute — această viziune clasică nu este doar utopică, ci și incoerentă. Necesitatea de a alege, de a sacrifica anumite valori fundamentale altora este o caracteristică permanentă a condiției umane. Cu astfel de argumente, toate teoriile ce susțineau că importanța alegerii libere provine din faptul că fără ea nu putem atinge o viață perfectă se prăbușesc; ca și consecința lor, că o dată

atinsă această perfecțiune necesitatea de a decide între alternative va dispărea. Într-o astfel de societate perfectă — platonică, teocratică, iacobină sau comunistă — unde orice semn de recrudescență a dezacordurilor apare ca un simptom al erorii sau al viciului, actul alegerii, ca și sistemul de partide sau dreptul de a vota împotriva candidaților partidului la putere, sînt considerate practici demodate. Pentru că iluziile ademenitoare, conflictele, incongruențele și surprizele, noutățile autentice și impredictibile sînt de neconceput într-o astfel de societate, unui om perfect rațional nu-i mai rămîne decît o singură cale de urmat; totul este nemișcat și perfect în universul guvernat de ceea ce Kant numea Voința Divină. Indiferent dacă putem concepe sau nu calmul și netulburarea acestui ocean, el nu seamănă deloc cu lumea reală, singura referință în discutarea naturii oamenilor și a valorilor lor. Lumea fiind cea pe care o știm și pe care am cunoscut-o treptat de-a lungul istoriei omenești, nu putem spune decît că alegerea este o capacitate intrinsecă raționalității, dacă raționalitatea presupune acea facultate normală de a înțelege lumea reală. A te mișca într-un mediu fără asperități, dorind doar ceea ce poți atinge, netentat de a încerca alternative, fără a fi niciodată în situația de a urmări finalități incompatibile, toate acestea înseamnă a trăi într-o iluzie coerentă. A prezenta oamenilor această iluzie drept un ideal nu e altceva decît o încercare de a-i dezumaniza, de a-i transforma în acele ființe mulțumite, cu creierul spălat, din celebrul coșmar al lui Aldous Huxley. A restrînge sfera alegerilor umane înseamnă a afecta esența umanului, în înțelesul ei intrinsec, kantian, și nu doar utilitar. Faptul că menținerea condițiilor ce asigură cea mai largă paletă de alegeri trebuie să se adapteze, oricît de imperfect, și altor cerințe precum stabilitatea socială, previziunea socială, ordinea etc., nu scade din importanța lor majoră. Există un număr minim de opțiuni pentru fiecare alegere (nu doar pentru cele raționale sau virtuoase) mai jos de care activitatea umană încetează să mai fie liberă în vreunul din înțelesurile acceptate ale acestui cuvînt. Nu e mai puțin adevărat că revendicarea libertății individuale a ascuns adesea dorința de privilegii, de puterea de a oprima și exploata ori simpla teamă de schimbări sociale. Cu toate acestea, oroarea modernă pe care o inspiră uniformitatea, conformismul și mecanizarea vieții nu este lipsită de temei.

Cît despre relativitatea și natura subiectivă a valorilor, mă întreb dacă nu cumva, pentru nevoile argumentației, ele n-au fost intenționat exagerate de către filozofi, mă întreb dacă oameni și concepții, separați de mari întinderi de spațiu și timp, se deosebeau într-adevăr atît de mult pe cît, din cînd în cînd, ni se sugera. Dar asupra acestui punct — cît de neschimbătoare, de „esențiale", cît de universale și de „fundamentale" sînt valorile umane — eu nu am nici o certitudine. Dacă valorile ar fi variat considerabil de la o cultură la alta, de la o perioadă la alta, cu greu am fi putut realiza o comunicare, iar cunoașterea noastră istorică, dependentă de o anumită abilitate de a înțelege năzuințele, motivațiile și modurile de viață active în culturi diferite de a noastră, ar deveni o iluzie: ca și concluziile sociologiei istorice de la care provine, într-o mare măsură, chiar conceptul de relativitate socială. Împins la extrem, scepticismul se înfrînge pe sine, devenind auto-negator.

Ce sînt, de fapt, valorile pe care noi le considerăm universale sau „fundamentale" — valori presupuse (dacă asta este relația logică corectă) de chiar noțiunile de moralitate și de umanitate ca atare — iată o întrebare, mi se pare mie, de tip cvasi-empiric. Adică o întrebare pentru al cărui răspuns trebuie să ne adresăm istoricilor, antropologilor, filozofilor culturii, diverșilor cercetători în științele sociale, celor ce studiază conceptele centrale ale unei societăți și formele ei de existență, revelate în monumente, comportamente, activități sociale precum și în alte expresii mai directe ale concepțiilor lor precum legile, credințele, filozofia, literatura. Îi spun *cvasi*-empirică pentru că noțiuni, concepte și categorii ce au dominat viața și gîndirea de pe o mare parte a globului (chiar dacă nu de pe întregul glob), pentru foarte lungi perioade ale istoriei (chiar dacă nu pentru întreaga durată a ei) nu pot fi ușor, de fapt nu pot fi deloc, abandonate; în acest sens ele diferă de construcțiile și de ipotezele științelor naturii, mult mai flexibile și mai schimbătoare.

Există un alt punct asupra căruia merită poate să revenim. E important să deosebim între libertate și condițiile exersării ei. Pentru un om prea sărac, prea ignorant sau prea slab ca să profite de drepturile sale legale, libertatea pe care aceste drepturi i-o conferă nu are nici o valoare, dar nu e prin aceasta anihilată. Obligația de a susține educația, sănătatea, justiția, de a ridica nivelul de trai, de a oferi posibilități pentru dezvoltarea artelor și a științelor, de

a împiedica apariția măsurilor reacționare în domeniul politic, social sau juridic, de a evita formarea unor inegalități arbitrare — nu este mai puțin imperioasă pentru că nu are ca obiectiv imediat promovarea libertății înseși, ci condițiile fără de care posesia ei ar fi fără valoare, sau anumite finalități ce pot fi independente de ea. Și totuși, libertatea și condițiile ei sînt două lucruri diferite. Să luăm un exemplu concret: în opinia mea ar fi oportună introducerea în toate țările a unui sistem uniform de educație generală în ciclurile primar și secundar, fie și numai pentru simplul motiv că în acest fel se abolesc diferențele de statut social create și promovate în prezent de existența unor școli ierarhizate pe criterii sociale în anumite țări occidentale, și în special în cea în care trăiesc. Dacă aș fi întrebat de ce susțin acest lucru, aș folosi același tip de argumente ca și domnul Spitz[34]: cerințele imprescriptibile ale egalității sociale; efectele nefaste ale diferențierii sociale create de un sistem de educație dominat de resursele financiare sau de poziția socială a părinților, și nu de capacitățile și nevoile copiilor; idealul solidarității sociale; favorizarea dezvoltării fizice și intelectuale a cît mai multor oameni, nu doar a membrilor unei clase privilegiate; și, argumentul cel mai relevant pentru discuția noastră, nevoia de a înzestra un număr maxim de copii cu capacitatea de a alege liber, exigență la care numai egalitatea în educație poate răspunde convenabil. Dacă mi s-ar spune că procedînd astfel vom restrînge sever libertatea părinților de a decide singuri în acest domeniu — căci ei au dreptul elementar de a alege tipul de educație și contextul religios, social și economic în care copilul lor va fi crescut — nu aș fi pregătit să resping categoric această obiecție. Dar mi-aș menține părerea că atunci cînd valorile intră cu adevărat în conflict (cum este cazul exemplului nostru) o alegere trebuie făcută. În acest caz contradicția apare între necesitatea de a garanta libertatea anumitor părinți de a hotărî tipul de educație pe care îl consideră potrivit pentru copilul lor, necesitatea de a satisface anumite cerințe sociale și, în fine, necesitatea de a crea acele condiții care vor permite, celor ce erau lipsiți de ele, accesul la ocaziile de a-și exersa efectiv drepturile (libertatea de a alege) pe care le dețineau în teorie, dar care, fără aceste ocazii, nu puteau fi puse

---

[34] *Op. cit.*

în practică. Libertățile inutilizabile trebuie făcute utilizabile, dar ele nu se reduc niciodată la condițiile indispensabile exercițiului lor. Nu e vorba doar de o distincție pedantă, căci, dacă o ignorăm, înțelesul și valoarea libertății de a alege se pot degrada. În zelul lor de a crea condițiile economice și sociale în care libertatea să aibă cu adevărat valoare, oamenii tind să uite de libertatea însăși; iar dacă își amintesc de ea, e foarte posibil să fie împinsă la o parte pentru a face loc altor valori care au monopolizat interesul reformatorilor și al revoluționarilor.

Încă o dată, nu trebuie privat de importanță faptul că, deși libertatea poate fi realmente inutilă fără condiții de securitate materială, sănătate și cunoaștere suficiente, într-o societate ce nu cunoaște egalitatea, dreptatea și încrederea reciprocă, situația inversă poate fi de asemenea dezastruoasă. Satisfacerea nevoilor materiale și de educație, asigurarea unei egalități și a unei securități comparabile, să zicem, cu cele de care se bucură copiii la școală sau laicii într-o teocrație nu înseamnă o extindere a libertății. Trăim într-o lume caracterizată de regimuri (atît de stînga cît și de dreapta) care au procedat sau intenționează să procedeze exact așa; însă cînd ei numesc asta libertate, sîntem în fața unei escrocherii la fel de mari precum libertatea săracului ce are dreptul legal de a-și cumpăra produse de lux. Unul din lucrurile pe care le viza Dostoievski în celebra legendă a Marelui Inchizitor din *Frații Karamazov* era exact acest paternalism care poate asigura condițiile de exersare a libertății, în timp ce libertatea însăși este restrînsă.

Cîteva considerații generale sînt necesare. Dacă dorim să trăim conduși de rațiune, va trebui să urmăm reguli și principii; căci aceasta înseamnă a fi rațional. În cazul concret în care aceste reguli sau principii intră în conflict, a fi rațional impune adoptarea acelui comportament care contravine cel mai puțin cu modelul general de viață în care credem. Nu există o modalitate mecanică sau deductivă de a ajunge la o asemenea opțiune; căci nu există reguli prestabilite, ferme care să ne ghideze fără ezitare; condițiile sînt adesea neclare, iar principiile nu sînt întotdeauna ușor de analizat sau de articulat. Încercăm să potrivim ceea ce este de nepotrivit și facem tot ce ne stă în puteri pentru asta. Fără îndoială, într-un anumit fel sînt fericiți aceia ce au ajuns, singuri sau conduși de alții, să creadă într-un principiu absolut, cu ajutorul căruia ei pot tranșa orice problemă de opțiune. Adepții monismului obtuz, ai fanatismului

ireductibil, cei ce au o concepție globală și coerentă, nu cunosc îndoielile și chinul acelora ce nu se pot împiedica să privească realitatea. Dar chiar și cei conștienți de textura ei complexă, de ireductibilitatea unor experiențe la modele teoretice generale sau cuantificabile își justifică, în cele din urmă, opțiunile doar invocînd coerența lor cu structura generală a unei forme dezirabile de viață personală sau socială, de care s-ar putea să nu ia pe deplin cunoștință decît atunci cînd trebuie să rezolve conflicte de acest tip. Dacă afirmația mea pare vagă, ea este astfel prin necesitate. Ideea că există cu certitudine răspunsuri obiective și definitive la întrebările noastre normative, adevăruri ce pot fi demonstrate sau intuite direct, că este, în principiu, posibil să descoperim o configurație armonioasă în care toate valorile s-ar reconcilia și că spre acest obiectiv unic trebuie să ne îndreptăm; că putem descoperi un unic principiu fundamental care dă formă acestei configurații, principiu care, o dată găsit, ne va guverna existența — această veche și aproape universală credință pe care se sprijină multe din doctrinele filozofice, din acțiunile și gîndirea tradițională, mi se pare că nu rezistă la o analiză logică și că a condus (și încă mai conduce), pe lîngă absurditățile teoretice, și la teribile consecințe practice.[35]

Sensul fundamental al libertății este de a nu fi în lanțuri, întemnițat sau sclav al altuia. Celelalte nu sînt decît extensii sau metafore ale acestei semnificații. Năzuința de a fi liber se manifestă prin eforturile de a înlătura obstacolele: lupta pentru libertatea personală, prin eliminarea ingerinței, a exploatării, a înrobirii de către oameni ce nu au aceleași interese. Libertatea, cel puțin în înțelesul ei politic, se învecinează cu absența tiraniei și a dominației. Cu toate acestea, libertatea nu este singura valoare care poate și trebuie să determine conduita umană. Mai mult chiar, e prea general să vorbim de libertate ca de o finalitate. Aș vrea să spun încă o dată criticilor mei că important nu este a ști dacă libertatea negativă considerată o valoare absolută este superioară celorlalte valori. Problema este mult mai complexă și mai dureroasă.

[35] Formularea clasică — și, în opinia mea, cea mai clară — a acestei atitudini se găsește în distincția lui Max Weber între o etică a conștiinței și o etică a responsabilității în „Politics as a Vocation“ (Max Weber, *Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth și C. W. Mills).

O libertate poate sufoca o alta; o libertate poate împiedica crearea condițiilor ce fac posibile alte libertăți, un grad mai mare de libertate, sau o libertate pentru mai multe persoane; libertatea pozitivă și cea negativă pot fi ireconciliabile; libertatea pentru individ sau pentru un grup poate să nu fie pe deplin compatibilă cu participarea tuturor la viața comună, cu exigențele implicite de cooperare, solidaritate, fraternitate. Dar dincolo de acestea se profilează o problemă și mai acută: necesitatea extremă de a satisface și exigențele altor valori, nu mai puțin fundamentale: dreptatea, fericirea, dragostea, descoperirea adevărului, dezvoltarea capacităților de a crea noi lucruri, experiențe și idei. Nu cîștigăm nimic dacă identificăm libertatea propriu-zisă, în oricare din înțelesurile ei, cu aceste valori sau cu condițiile libertății, sau dacă amestecăm tipurile de libertate. Anumite libertăți negative (în special cînd este vorba de puteri și de drepturi) — să zicem libertatea părinților și a profesorilor de a hotărî educația copiilor, libertatea patronilor de a exploata sau concedia angajații, a stăpînilor de a dispune după bunul plac de sclavii lor, a călăului de a face rău victimelor sale — pot fi, în multe cazuri, cu totul indezirabile, așa încît orice societate decentă și judicioasă ar trebui să le restrîngă sau să le suprime, dar asta nu le înlătură calitatea lor de libertăți autentice; și nici nu ne dă dreptul de a reformula definiția libertății pentru a o reprezenta mereu ca pe un lucru invariabil bun — avînd întotdeauna cele mai bune consecințe posibile, mereu gata de a-mi promova sinele meu „înalt", mereu în armonie cu adevăratele legi ale naturii mele „reale" sau ale societății mele și așa mai departe, așa cum s-a procedat în multe formulări clasice ale libertății, de la stoicism la doctrinele sociale contemporane, cu prețul obturării distincțiilor esențiale.

Dacă nu vrem să compromitem definitiv claritatea în gîndire sau raționalitatea în acțiune, trebuie să acordăm acestor distincții importanța hotărîtoare pe care o au. Libertatea individuală poate fi sau nu compatibilă cu o viață democratică, la fel, libertatea pozitivă a împlinirii de sine cu libertatea negativă a lipsei de ingerință. Concentrarea atenției pe libertatea negativă oferă, în general, mai multe perspective pentru indivizi sau grupuri sociale; libertatea pozitivă deschide mai puține căi, însă oferă o mai bună motivare și resurse mai mari pentru a urma calea aleasă; cele două

libertăți pot sau nu să intre în conflict. Pe cîțiva dintre criticii mei îi indignează gîndul că un om ar putea, pe această bază, să se bucure de o libertate „negativă“ mai mare sub domnia unui despot tolerant sau ineficient decît într-o democrație egalitaristă dinamică, dar intolerantă. Nu e nimic neclar în afirmația că Socrate ar fi avut o libertate mult mai mare — cel puțin de expresie și poate chiar de acțiune — dacă, precum Aristotel, ar fi evadat din Atena, în loc să-i accepte legile, pe cele bune ca și pe cele rele, adoptate și aplicate de către semenii săi cetățeni în democrația în care avea, acceptînd-o conștient, întreaga calitate de membru. În mod similar, un om poate părăsi un stat democratic eficient și autentic „participativ“ în care presiunile sociale și politice sînt prea sufocante pentru el, pentru a trăi într-un climat cu, poate, mai puțină participare civică, dar cu mai mult acces la o viață privată, cu o viață comunitară mai puțin dinamică și atotcuprinzătoare, cu mai puțin gregarism, dar și cu mai puțină supraveghere. Așa ceva poate părea de neacceptat pentru aceia care concep aversiunea față de viața publică sau față de societate ca pe un simptom al unei *malaise*, al unei profunde alienări. Dar temperamentele diferă, iar prea mult entuziasm pentru o existență comună poate conduce la intoleranță și dispreț pentru viața interioară a omului. Înțeleg și împărtășesc indignarea democraților; nu doar pentru că orice libertate negativă de care pot să mă bucur sub un despot tolerant și ineficient este precară sau limitată la o minoritate, ci pentru că despotismul este irațional, injust și degradant în esența lui: pentru că neagă drepturile umane chiar și atunci cînd supușii săi nu se plîng; pentru că participarea la guvernare — de care ei sînt privați — este, ca și dreptatea, un imperativ uman fundamental, un scop în sine. „Toleranța represivă“ de tip iacobin distruge libertatea individuală în aceeași măsură în care despotismul (cel mai tolerant) distruge libertatea pozitivă și degradează condiția supușilor săi. Cei ce suportă defectele unui sistem tind să uite deficiențele celuilalt. În circumstanțe istorice specifice, anumite regimuri devin mai opresive decît altele, iar revolta împotriva lor se dovedește mai curajoasă și mai înțeleaptă decît acceptarea. Cu toate acestea, luptînd împotriva marilor primejdii prezente, nu trebuie să ne întoarcem privirea de la pericolul posibil pe care îl reprezintă triumful total al unui singur principiu, oricare ar fi acesta. Mi se

pare că nici un observator cumpătat al secolului al douăzecilea nu poate rămîne liniștit reflectînd la această problemă.[36]

Ceea ce putem spune atunci cînd confundăm cele două libertăți sau cînd identificăm libertatea cu condițiile sale rămîne, într-o și mai mare măsură, valabil atunci cînd lărgim sfera cuvîntului libertate pentru a include în ea un amalgam de alte lucruri dezirabile — egalitate, dreptate, fericire, cunoaștere, dragoste, creație și alte scopuri căutate pentru ceea ce reprezintă ele în sine. Confuzia aceasta nu este o simplă eroare teoretică. Cei obsedați de adevărul că libertatea negativă nu are nici o valoare fără condițiile suficiente pentru exersarea ei activă sau fără satisfacerea și a altor aspirații umane sînt predispuși să-i minimalizeze importanța, să-i nege chiar și titlul de libertate, să o transfere în seama unui lucru ce se bucură în ochii lor de mult mai mult preț, pentru a uita, în cele din urmă, că fără ea viața umană, cea socială și cea individuală, pierde orice semnificație. Dacă am fost prea vehement în apărarea ei — doar una, mi se poate atrage atenția, printre alte valori umane — și nu am scos în evidență atît de mult cît ar fi dorit criticii mei faptul că ignorarea celorlalte valori poate avea consecințe cel puțin la fel de nefaste, nu cred că insistența asupra ei, într-o lume în care condițiile pentru exersarea ei ar fi impus o discuție chiar și mai urgentă, invalidează argumentația și analiza mea generală.

Dar, ar putea cineva să întrebe, de ce este libertatea ca atare atît de valoroasă? Răspunde ea unei nevoi umane fundamentale sau e doar consecință a altor solicitări de primă importanță? Și mai departe, avem de a face cu o întrebare empirică pentru care realitățile psihologice, antropologice, sociologice și istorice sînt relevante? Sau e o pură întrebare filozofică, a cărei rezolvare

---

[36] Acesta era într-adevăr subiectul penultimului paragraf de la pagina 256 considerat, aproape fără excepție, ca o susținere fără rezerve a libertății „negative“ în fața celei „pozitive“. Nu asta a fost intenția mea. Am conceput acest prea criticat pasaj ca o susținere, e adevărat, însă a pluralismului, bazat pe o acceptare a incompatibilității între exigențele unor finalități la fel de esențiale, împotriva oricărui monism intransigent care rezolvă astfel de probleme prin eliminarea tuturor rivalilor. În consecință, am refăcut textul pentru a sublinia că nu dau o aprobare în alb conceptului „negativ“ opus geamănului său „pozitiv“, căci n-aș face astfel decît să recad în tipul de monism intolerant către care, de altfel, era îndreptată întreaga argumentație.

rezidă în analiza corectă a concepțiilor noastre de bază și pentru răspunsul căreia evidența faptică impusă de anchetele empirice nu ajută la nimic, producerea de exemple, reale sau imaginare, fiind suficientă și adecvată? „Libertatea este esența omului"; „*frey seyn ist nichts, frey werden ist der Himmel*" (a fi liber nu înseamnă nimic, a deveni liber este dumnezeiesc); „orice om are dreptul la viață, la libertate și la căutarea fericirii". Propozițiile de mai sus conțin afirmații ce se sprijină pe vreun fundament empiric sau statutul lor logic este altul? Sînt pure afirmații sau porunci deghizate, expresii ale sentimentelor, declarații de intenție sau angajamente? Ce rol joacă evidența — istorică, psihologică, sociologică — (dacă există un astfel de rol) în stabilirea adevărului ori a validității în acest domeniu? S-ar putea întîmpla ca, dacă evidența faptelor ar merge împotriva noastră, să fim nevoiți să ne revizuim ideile, să le abandonăm sau, în cel mai bun caz, să acceptăm că aceste afirmații — dacă sînt cu adevărat afirmații — nu sînt valabile decît pentru anumite societăți, pentru anumite timpuri și locuri, așa cum susțin anumiți relativiști?[37] Sau autoritatea lor este demonstrată

[37] Joseph de Maistre nota odată că a ne întreba precum Rousseau de ce oameni născuți liberi sînt totuși pretutindeni în lanțuri e ca și cum ne-am întreba de ce oile, deși născute carnivore, ronțăie totuși pretutindeni iarba. La fel, gînditorul radical rus Alexander Herzen observa că procedăm la clasificarea creaturilor în tipuri zoologice ținînd seama de caracteristicile și obiceiurile întîlnite cel mai frecvent. Astfel, unul dintre atributele definitorii ale peștilor este „predispoziția" lor de a trăi în apă; cu toate acestea, în ciuda existenței peștilor zburători, nu spunem în general despre pești că natura sau esența lor — „adevărată" finalitate pentru care au fost creați — este de a zbura, atîta timp cît cei mai mulți nu sînt în stare de așa ceva și nu arată nici cea mai neînsemnată înclinație în această direcție. Totuși, în cazul oamenilor, și doar al lor, spunem că natura lor este de a căuta libertatea, deși doar foarte puțini în lunga existență a rasei noastre au căutat-o efectiv, în timp ce vasta majoritate, în aproape toate timpurile, n-au arătat decît puțin gust pentru ea, părînd mulțumiți să fie conduși de alții, urmărind să fie bine guvernați de cei ce le ofereau hrană suficientă, adăpost și reguli de viață, dar fără să aspire la auto-guvernare. De ce doar omul — se întreba Herzen — să fie caracterizat în funcție de un lucru pe care doar minorități restrînse, ici și colo, l-au urmărit pentru ceea ce înseamnă el, și mai puțini fiind cei ce au luptat activ pentru el? Această reflecție sceptică a fost exprimată de un om a cărui întreagă viață a fost dominată de o unică pasiune — căutarea libertății, personale și politice, pentru națiunea lui și a altora, căreia i-a sacrificat cariera publică și fericirea sa personală.

de analize filozofice care ne conving că indiferența față de libertate nu poate fi compatibilă cu statutul de om, sau, în orice caz, cu acela de om deplin — indiferent dacă prin om înțelegem omul mediu al propriei noastre culturi sau oamenii în general, de pretutindeni și din toate timpurile? La toate acestea e suficient a spune că toți aceia care au apreciat vreodată libertatea pentru ea însăși au fost convinși că libertatea alegerii, și nu impunerea ei de către alții, constituie un ingredient inalienabil al umanității oamenilor; și că această credință subîntinde atît solicitarea pozitivă de a avea o voce la crearea legilor și în practicile societății în care trăiesc, cît și dorința de a avea un spațiu, creat artificial la nevoie, în care fiecare să fie propriul său stăpîn, un spațiu „negativ" în care un om să nu fie obligat să dea socoteală de activitățile sale altui om, dacă acest lucru este compatibil cu existența unei organizări sociale.

Aș vrea să adaug o ultimă precizare. Asertiunea mea din eseul despre două concepte de libertate ce privea frontierele libertății individuale (aplicabilă și la frontierele libertății grupurilor și asociaților) nu trebuie luată în înțelesul că libertatea, în vreuna din accepțiunile sale, este fie inviolabilă, fie suficientă într-un sens absolut. Nu este inviolabilă pentru că pot apărea circumstanțe anormale (precum legi retroactive, pedepsirea nevinovatului, crima legală, acuzațiile copiilor împotriva părinților, mărturia falsă) în care chiar frontierele sacre de care vorbește Constant pot să nu mai fie luate în seamă dacă o alternativă teribilă trebuie împiedicată. Domnul McFarlane[38] mă face atent, pe bună dreptate, asupra acestui punct. Totuși, excepția confirmă regula: tocmai pentru că privim aceste situații ca fiind în întregime anormale, iar măsurile luate ca respingătoare, greu de acceptat în afara unor eventualități atît de critice încît alegerea nu se mai poate face decît între două mari rele, tocmai de aceea deci, recunoaștem că în condiții normale, pentru majoritatea oamenilor, în cele mai multe epoci și locuri, aceste frontiere sînt sacre, ceea ce conduce la a spune că încălcarea lor conduce la barbarie. Invers, spațiul minim pe care oamenii îl cer pentru a se proteja de o astfel de barbarie, acest minim amenințat de invazia altor oameni sau a instituțiilor create de ei, nu este altceva decît un minim: frontierele sale nu trebuie

---

[38] *Op. cit.*

întinse peste cerințele suficient de imperioase ale altor valori, inclusiv ale libertății pozitive înseși. Cu toate acestea, continuu să cred că gradarea libertății individuale variază în funcție de întinderea spațiului în care alegerile sînt posibile. Acest spațiu minim poate fi incompatibil cu aranjamentele cerute de alte idealuri sociale, teocratice, aristocratice, tehnocratice și altele asemenea, dar el este implicat de nevoia de libertate individuală. Ultimul lucru pe care această revendicare l-ar presupune ar fi să-i îndemne pe indivizi și grupurile sociale să abdice de la dreptul de a se autoguverna democratic de îndată ce colțișorul lor bine calculat ar fi îngrădit și apărat de invazia celorlalți, drept pe care l-ar abandona jocului politic al celor puternici. O extindere nedefinită a spațiului în care oamenii pot alege liber între posibilități de acțiune diferite poate, în mod evident, să nu fie compatibilă cu realizarea altor valori. Lucrurile fiind așa cum sînt, sîntem deci constrînși să potrivim exigențe, să facem compromisuri, să stabilim priorități, să procedăm la toate acele operații practice pe care viața socială și chiar cea individuală ni le-au impus, de altfel, întotdeauna.

Dacă se susține că identificînd valoarea libertății cu valoarea spațiului de alegere liberă revenim la o doctrină a împlinirii de sine, în scopuri bune sau rele, și că aceasta este mai apropiată de libertatea pozitivă decît de cea negativă, nu voi avea nimic de obiectat; voi repeta doar că, de-a lungul istoriei, distorsiuni ale acestui înțeles al libertății pozitive (determinarea de sine) de către un liberal atît de bine intenționat precum T. H. Green, un gînditor atît de original precum Hegel, un analist social atît de profund precum Marx au întunecat această teză, transformînd-o cîteodată în opusul său. Kant, cu pozițiile sale morale și sociale mult mai puțin echivoce, a denunțat paternalismul ca fiind cel ce obstrucționează această determinare de sine; chiar dacă poate fi privit ca indispensabil pentru a înlătura anumite rele, pentru dușmanii tiraniei el nu este decît cel mult un rău necesar — așa cum sînt toate marile acumulări de putere ca atare. Cei ce susțin[39] că asemenea concentrări sînt cerute adesea pentru a remedia nedreptăți sau pentru a spori libertățile insuficiente ale indivizilor sau ale grupurilor tind să ignore sau să minimalizeze reversul medaliei:

---

[39] De exemplu, L. J. McFarlane, *op. cit.*, și majoritatea teoreticienilor democrați.

puterea (sau autoritatea) excesivă este în același timp o amenințare permanentă a libertăților fundamentale. Toți cei ce au protestat împotriva tiraniei în timpurile moderne, de la Montesquieu pînă azi, au înfruntat această problemă. Doctrina ce afirmă că acumulările de putere nu pot fi niciodată prea mari, numai să fie controlate și utilizate rațional, ignoră motivul primordial pentru care oamenii caută libertatea — acela că toate guvernările paternaliste, oricît de binevoitoare, atente, dezinteresate și raționale ar fi, sfîrșesc prin a trata majoritatea oamenilor ca pe niște minori sau ca pe niște ființe ce dau prea des semne de prostie și de iresponsabilitate incurabilă; sau poate cu o maturizare atît de lentă încît nu se justifică stabilirea unui termen pentru eliberarea lor (ceea ce înseamnă, practic, că acest lucru nu se va întîmpla niciodată). Iată o politică ce degradează oamenii fără a se sprijini, în opinia mea, pe vreo bază rațională sau științifică, ci dimpotrivă, pe o viziune complet greșită a celor mai profunde necesități umane.

Am încercat, în eseurile ce urmează, să examinez cîteva dintre erorile ce derivă dintr-o neînțelegere a anumitor necesități și scopuri umane esențiale — ce nu pot fi desprinse adică de conceptul normal de om: ființă dotată cu un nucleu de nevoi și năzuințe, nucleu comun tuturor oamenilor, cu contur variabil doar în limitele determinate de nevoia fundamentală de comunicare cu alte ființe similare. Ideea unui asemenea nucleu și a unor asemenea limite face parte din concepția noastră despre atributele și funcțiile esențiale în termenii cărora noi înțelegem oamenii și societățile.

Sînt doar prea conștient de cîteva din dificultățile și obscuritățile pe care tezele mele încă le mai conțin. În afara eventualității de a fi scris o cu totul altă carte, nu puteam face mai mult decît să mă ocup de acele critici care au fost reluate cel mai frecvent și care au fost, în același timp, și cel mai puțin la obiect, ele bazîndu-se pe aplicarea exagerat de simplificată a unor principii științifice și filozofice particulare la probleme sociale și politice. Dar chiar și aici sînt mult prea conștient de cît de mult mai trebuie făcut, în special în ceea ce privește problema liberului arbitru, a cărei soluție necesită, în opinia mea, un set de noi instrumente conceptuale, o ruptură cu terminologia tradițională pe care nimeni pînă acum, din cîte știu, nu a fost încă în stare s-o provoace.

IDEI POLITICE ÎN SECOLUL AL DOUĂZECILEA[1]

„Cel ce și-a dorit o viață liniștită a greșit născîndu-se în secolul al douăzecilea."

L. TROȚKI

I

ISTORICII ideilor, oricît de scrupuloși și de meticuloși s-ar simți obligați să fie, nu pot evita folosirea anumitor scheme prestabilite atunci cînd caută să își înțeleagă obiectul de studiu. Spunînd acestea, nu înseamnă că subscriem neapărat la vreo variantă a dogmei hegeliene despre rolul predominant în istorie al legilor și al principiilor metafizice — concepție din ce în ce mai răspîndită în vremea noastră — și conform căreia nu există decît un singur tip de explicație pentru ordinea și atributele persoanelor, ale lucrurilor și evenimentelor. În general, această concepție postulează existența unei categorii sau a unui principiu fundamental ce acționează ca un ghid infailibil, atît al trecutului cît și al viitorului, ca o lentilă magică ce are puterea de a revela legile istorice „interne", inexorabile, universale, dar invizibile pentru ochiul liber al simplului cronicar. Atunci cînd este adoptată, ea oferă istoricului sentimentul unic al certitudinii (și nu doar certitudinea a ceea ce s-a întîmplat în realitate, ci și a motivelor pentru care nu s-a întîmplat altfel) prilejuind astfel acea cunoaștere sigură pe care simplul cercetător

[1] Acest articol a fost scris în 1949 la solicitarea expresă a editorului jurnalului american *Foreign Affairs* pentru numărul său jubiliar, de mijloc de secol. Tonalitatea lui se datorește într-o anumită măsură politicii regimului sovietic din ultimii ani ai lui Stalin. De atunci s-a renunțat, din fericire, la cele mai mari excese ale acestei dictaturi, dar tendința generală pe care o analizează eseul mi se pare că a cîștigat, dacă nu în intensitate, cu certitudine în întindere geografică: cîteva din noile state naționale din Asia și Africa nu arată un mai mare interes pentru libertățile civile (chiar dacă luăm în considerație exigențele de securitate și de planificare necesare pentru dezvoltarea și supraviețuirea lor) decît regimurile pe care le-au înlocuit.

empiric, cu mulțimea lui de date, cu structura fragilă a evidenței acumulată cu multă trudă, cu aproximațiile sale experimentale și cu riscul permanent de eroare și de reconsiderare, nici nu speră să o atingă vreodată.[2]

Astfel de „legi“ sînt pe bună dreptate considerate doar niște fantezii metafizice, fiind respinse în consecință; dar nici ideea contrară că nu există decît fapte brute — fapte care nu sînt altceva decît fapte, a căror evidență se impune de la sine, nealterate de interpretări sau încadrări în modele teoretice artificiale — nu este mai puțin mitologică. A înțelege, a căuta opoziții, a clasifica, a ordona, a folosi scheme de interpretare mai mult sau mai puțin complexe — toate acestea nu definesc o formă particulară de gîndire, ci gîndirea însăși. Cînd îi acuzăm pe istorici de exagerare, de distorsiune, de ignoranță, de prejudecăți, de îndepărtare de fapte, n-o facem pentru că ei procedează la selecții, comparații și explicații într-un context și sub o formă determinate (cel puțin) în parte de propria lor alegere, în parte de circumstanțele materiale și sociale în care trăiesc, de temperamentul lor sau de scopurile pe care și le-au propus; îi acuzăm numai atunci cînd rezultatele se îndepărtează prea mult și contrastează prea puternic cu normele de verificare și de interpretare unanim acceptate în epoca, locul și societatea lor. Aceste norme, metode și categorii intră în alcătuirea modelului de raționalitate specific unei anumite perioade și unei anumite culturi, devenind însă, de îndată ce se perfecționează, expresia evoluată și îndelung exersată a acestui model care înglobează toate tehnicile științifice existente, fără însă a se confunda cu ele. Toate criticile adresate unuia sau altuia dintre scriitori, fie pentru exces de prejudecăți sau de fantezie, fie pentru un deficit al simțului realității, fie pentru capacitatea mult prea redusă de a percepe legăturile între evenimente, nu se bazează pe standarde absolute de adevăr, de strictă „factualitate“; ele nu se bazează nici pe o adeziune rigidă la o metodă ideală și fixată pentru totdeauna, de descoperire „științifică“ a trecutului *wie es eigentlich gewesen*, (metodă opusă simplelor teorii despre trecut), căci, în ultimă

[2] Nu am gîndit, bineînțeles, să atribui aceste vederi nici lui Hegel și nici lui Marx, ale căror doctrine sînt mult mai complexe și cu mult mai plauzibile; mai curînd acelor *terribles simplificateurs* pe care îi găsim printre discipolii lor.

analiză, astfel de critici „obiective", rupte de orice reper temporal, nu au nici un înțeles. Criticile sînt motivate mai curînd de cele mai rafinate concepte de exactitate, de obiectivitate și de scrupuloasă „supunere la fapte" pe care le vehiculează o societate dată, într-o anumită epocă, în domeniul în discuție.

Cînd marea revoluție romantică în scrierea istoriei a renunțat la interesul exclusiv pentru realizările indivizilor, concentrîndu-și atenția pe dezvoltarea și rolul instituțiilor concepute în termeni mult mai puțin personali, gradul de „supunere la fapte" nu a suferit nicidecum o diminuare. Noul tip de istorie, preocupat de evoluția, o spunem noi azi, a dreptului public și privat, a modurilor de guvernare, a literaturii sau a moravurilor unei anumite epoci nu era, în mod necesar, nici mai mult nici mai puțin exact sau „obiectiv" decît descrierile anterioare ale vieții și faptelor lui Alcibiade, Marc Aureliu, Calvin sau Ludovic al XIV-lea. Tucidide, Tacit sau Voltaire nu au fost mai subiectivi, mai imprecişi sau mai fanteziști decît Ranke, Savigny sau Michelet. Pur și simplu noua istorie a fost scrisă din ceea ce azi numim un „unghi" diferit. Natura faptelor pe care noua istorie le lua în considerație era diferită, accentul era de asemenea diferit; noi probleme au stîrnit astfel interesul și, în consecință, au fost încercate noi metode pentru rezolvarea lor. Conceptele și terminologia folosite reflectau o percepție diferită asupra materialului istoric și deci, în cele din urmă, asupra naturii „faptelor" înseși. Cînd istoricii „științifici" criticau „istorioarele" cronicarilor, reproșul lor viza, cel puțin în parte, pretinse nepotriviri cu descoperirile recente ale celor mai admirate și mai convingătoare științe ale vremii. Însă și aceste descoperiri erau provocate, la rîndul lor, de schimbările petrecute în maniera dominantă de a gîndi paradigmele dezvoltării umane — de schimbarea modelelor prin care era înțeles trecutul; adică a acelor modele artistice, teologice, mecanice, biologice sau psihologice care se regăsesc în toate domeniile de cercetare, în noile interogații, în noile tipuri de tehnici utilizate pentru a răspunde la întrebări resimțite ca mult mai interesante și mai importante decît cele care, atunci, păreau depășite.

Istoria acestor schimbări de „modele" este în mare măsură istoria gîndirii omenești. Fără îndoială, metodele „organice" sau marxiste de investigare a istoriei își datoresc o parte a succesului lor

prestigiului anumitor științe ale naturii sau anumitor tehnici artistice pe al căror model s-au bazat sau doar au pretins că se bazează. Interesul crescut, de exemplu, pentru biologie și muzică, două domenii din care provin multe metafore și analogii revelatoare, se regăsește în scrierile istorice ale secolului al nouăsprezecelea, în aceeași măsură în care noul interes pentru fizică și matematică transpare din filozofia și istoria secolului al optsprezecelea; iar metodele detensionante ca și tonul ironic al istoricilor de după primul război mondial au fost influențate în mod vădit (și percepute ca atare) de noile metode ale psihologiei și sociologiei care cîștigaseră încrederea publicului în această perioadă. Predominanța relativă, de exemplu, a conceptelor și a presupozițiilor sociale, economice și politice într-o lucrare de istorie altădată admirată aruncă mai multă lumină asupra caracteristicilor generale ale epocii — constituind prin urmare un indicator mai sigur al normelor adoptate, al întrebărilor cercetate, al importanței relative a „faptelor“ și a „interpretărilor“ și, de fapt, un revelator al întregii viziuni sociale și politice a unei anumite perioade — decît ipotetica depărtare a lucrării în chestiune de idealul imaginar, pur și peren al vreunui adevăr absolut, metafizic sau științific, empiric sau aprioric. Doar luînd în considerație asemenea evoluții în modalitățile de a înțelege trecutul (prezentul sau viitorul), doar înțelegînd limbajul specific și termenii centrali, îndoielile și speranțele, temerile și îndemnurile pe care acest limbaj le exprimă, doar astfel deci putem judeca cel mai bine evoluția ideilor politice și aparatul conceptual al unei societăți și al celor mai dăruiți și mai coerenți reprezentanți ai săi. Modul în care oamenii vorbesc și gîndesc poate fi desigur un simptom sau un efect al unor procese sociale, psihologice, fizice, de a căror descoperire se ocupă una sau alta din științele empirice. Dar lucrul acesta nu diminuează cu nimic importanța lui sau interesul extrem pe care i-l arată cei ce vor să înțeleagă experiența conștientă a celor mai reprezentativi indivizi ai unei perioade sau ai unei societăți, indiferent de determinările sau de soarta lor. Iar noi sîntem, din evidente rațiuni de perspectivă, mult mai bine plasați pentru o astfel de judecată atunci cînd e vorba de societățile trecutului decît atunci cînd în discuție e propria noastră societate. Abordarea istorică este inevitabilă: conștiința contrastelor și a deosebirilor pe care ne-o conferă trecutul este singurul fundal

relevant pe care trăsăturile specifice propriei noastre experiențe ies în relief cu suficientă claritate pentru a le putea discerne și descrie adecvat.

Cercetătorul ideilor politice de la mijlocul secolului al nouăsprezecelea, de exemplu, este cu siguranță orb dacă, mai devreme sau mai tîrziu, nu devine conștient de profundele diferențe în idei și terminologie, în concepția generală a lucrurilor — în modul în care elementele experienței sînt relaționate între ele — care separă această epocă nu foarte îndepărtată de epoca noastră. El nu va înțelege nici acea perioadă, nici pe cea în care trăiește, dacă nu percepe contrastul dintre ceea ce-i separă pe Comte și pe Mill, pe Mazzini și pe Michelet, pe Herzen și pe Marx pe de-o parte, pe Max Weber și pe William James, pe Tawney și pe Beard, pe Lytton Strachey și pe Namier pe de alta; continuitatea tradiției intelectuale europene, fără de care orice efort de înțelegere istorică ar fi inutil, este, văzută mai de aproape, o succesiune de discontinuități și de disimilitudini. Iată de ce comentariile care vor urma vor lăsa deliberat la o parte asemănările, pentru a se concentra pe trăsăturile care diferențiază și, într-o largă măsură, chiar particularizează gîndirea politică a secolului nostru.

II

Cele două mari mișcări politice eliberatoare ale secolului al nouăsprezecelea au fost, așa cum putem citi în orice carte de istorie, individualismul umanist și naționalismul romantic. Dincolo de diferențe — știute ca suficient de profunde pentru a conduce la divergențe ascuțite și la conflicte de fond între aceste două idealuri — ele aveau în comun credința că atît problemele societăților cît și ale indivizilor ar putea să-și găsească rezolvarea dacă forțele inteligenței și ale virtuții ar ajunge să domine, într-un fel sau altul, ignoranța și răutatea. Spre deosebire de pesimiștii și de fataliștii religioși sau laici, ale căror voci, apărute înaintea acestei epoci, au devenit răsunătoare abia către sfîrșitul secolului, partizanii celor două mișcări aveau convingerea că orice problemă bine formulată și înțeleasă putea fi rezolvată de ființele umane doar cu resursele morale și intelectuale de care dispuneau. Bineînțeles, fiecare școală de gîndire aducea propria soluție în rezolvarea acestor probleme;

utilitariștii susțineau un lucru, iar romanticii neofeudali — democrații Tory, socialiștii creștini, pangermaniștii, slavofilii — un altul. Liberalii credeau în puterea nelimitată a educației, în capacitatea moralității raționale de a învinge mizeria economică și inegalitatea. Socialiștii, dimpotrivă, pledau pentru o transformare radicală în distribuția și controlul resurselor economice, fără de care orice schimbare a sufletului și a spiritului s-ar dovedi inadecvată sau, mai mult, nici n-ar putea avea loc. Pentru conservatori și socialiști, puterea și autoritatea instituțiilor erau garanțiile necesare împotriva haosului, a nedreptății și a cruzimii generate de un individualism necontrolat; în timp ce anarhiștii, radicalii și liberalii le considerau, neîncrezători, ca fiind principalele obstacole în realizarea acelei societăți libere (și, pentru cei mai mulți dintre ei, raționale) pe care omul, cu voința sa, ar putea s-o conceapă și s-o construiască dacă forțele care dominau societatea — indivizi sau mașinării birocratice — nu s-ar fi sprijinit cu atîta greutate pe vestigiile nelichidate ale vechilor abuzuri (și aberații), ale căror expresii tipice erau tocmai aceste forțe.

Se aduc tot felul de argumente pentru a justifica măsura relativă în care un individ este dator față de societate și *vice versa*. Nu mai e nevoie să revenim asupra acestor chestiuni familiare — ele constituie astăzi materia principală de studiu în cele mai conservatoare universități occidentale — pentru a înțelege că, în ciuda marilor dezacorduri în privința răspunsului adecvat, aceleași întrebări îi preocupau și pe liberali și pe conservatori. Bineînțeles, existau chiar și atunci reprezentanți izolați ai iraționalismului — Stirner, Kierkegaard și, în anumite privințe, Carlyle; dar, în general, toți participanții la aceste mari controverse, inclusiv calviniștii și catolicii ultramontaniști erau de acord că omul se încadra, mai mult sau mai puțin fidel, într-unul din cele două tipuri ideale. Fie omul este o creatură liberă și, prin natura ei, bună, dar încorsetată și obstrucționată[3] de instituții retrograde, corupte sau dăunătoare, ce se pretind însă salvatoare, protectoare și depozitare ale tradițiilor sacre; fie el este o ființă îngrădită și niciodată liberă, bun doar într-o anumită măsură, dar nu în totalitate; incapabil deci să se salveze prin propriile sale eforturi și fiind astfel nevoit să-și caute

[3] După unii, din necesare rațiuni istorice sau metafizice care își vor pierde totuși, mai devreme sau mai tîrziu, forța.

salvarea în interiorul structurilor cuprinzătoare oferite de state, biserici, asociații. Căci numai aceste mari edificii pot asigura solidaritatea, securitatea și forța necesare pentru a rezista bucuriilor deșarte și libertăților periculoase (și finalmente autodestructive) scoase pe tarabă de către acei individualiști inconștienți ori decepționați care, în numele unei dogme intelectuale vlăguite sau al unui nobil entuziasm pentru un ideal rupt de realitatea umană, ignoră sau distrug structura vieții sociale încărcată de bogățiile trecutului — lideri orbi peste niște orbi, lipsindu-i pe oameni de cele mai prețioase resurse ale lor și expunîndu-i din nou primejdiilor unei vieți solitare, sălbatice, dezgustătoare și scurte. Însă cei ce polemizau astfel plecau de la cel puțin o premisă comună: aceea că problemele erau reale, că era nevoie de oameni cu o pregătire și o inteligență excepționale pentru a le formula cum trebuie și de oameni cu o excepțională înțelegere a faptelor, cu o hotărîre și cu o gîndire în stare să conducă la descoperirea și aplicarea soluțiilor adecvate.

Aceste două mari curente au sfîrșit, în cele din urmă, în formele exagerate și chiar distorsionate ale comunismului și fascismului — primul ca un descendent perfid al internaționalismului liberal al secolului precedent, al doilea ca apogeul falimentar al patriotismului mistic ce anima mișcările naționaliste ale epocii. Toate mișcările au origini, precursori, începuturi imperceptibile: nici secolul al douăzecilea nu pare separat de secolul al nouăsprezecelea de o explozie atît de universală precum Revoluția Franceză — piatra de hotar istoric cea mai importantă pînă astăzi. Ar fi însă o eroare să privim fascismul și comunismul ca fiind, în principal, doar manifestările întîrziate, ceva mai intransigente și mai violente, ale unei crize anterioare, doar punctul culminant al unor conflicte decelabile cu mult timp înainte. Deosebirile între mișcările politice ale secolului al douăzecilea și cele ale secolului al nouăsprezecelea sînt profunde și decurg din factori a căror importanță n-a fost pe de-a-ntregul înțeleasă decît mult timp după începutul secolului nostru. Căci există o barieră între ceea ce aparține definitiv trecutului și ceea ce particularizează timpul nostru. Familiaritatea de azi cu existența acestei bariere nu trebuie să ne facă să uităm relativa ei noutate. O trăsătură definitorie a acestei noi perspective este aceea că influențele inconștiente și iraționale atîrnă mai greu decît forțele rațiunii; o alta, aceea că răspunsurile la probleme nu mai

trebuie căutate în chip rațional, ci prin suprimarea problemelor înselor, prin mijloace ce nu țin de gîndirea și de argumentația logică. În concepția tradițională, istoria este un cîmp de bătaie pe care se înfruntă forțele ușor identificabile ale luminii și întunericului, ale rațiunii și obscurantismului, ale progresului și reacțiunii; pe care se înfruntă spiritualismul și empirismul, intuiția și metoda științifică, instituționalismul și individualismul. Conflictul dintre această concepție, pe de-o parte, și noii factori care se opun violent psihologiei umaniste a civilizației burgheze, pe de alta, constituie, într-o mare măsură, istoria ideilor politice ale epocii noastre.

III

Totuși, unui observator ocazional al gîndirii și practicii politice ale secolului al douăzecilea i s-ar putea părea că toate ideile și mișcările caracteristice secolului nostru ar putea fi mai bine înțelese ca dezvoltări naturale ale tendințelor deja bine conturate în secolul al nouăsprezecelea. Luînd, de exemplu, cazul instituțiilor fundamentale, această afirmație pare un truism. Ce sînt Curtea de la Haga, vechea Societate a Națiunilor, ca și succesoarea ei modernă, numeroasele agenții și convenții internaționale constituite înainte și după război în jurul unor obiective politice, economice, sociale și umanitare — ce sînt ele, dacă nu descendenții direcți ai acelui internaționalism liberal — „Parlamentul Omului“ al lui Tennyson — axa centrală a gîndirii și acțiunii progresiste din secolul al nouăsprezecelea și chiar dintr-o bună parte a secolului al optsprezecelea? Limbajul marilor fondatori ai liberalismului european — Condorcet, de exemplu, sau Helvétius — nu diferă fundamental, nici în substanță și nici chiar în forma lui, de cel folosit de Woodrow Wilson sau de Thomas Masaryk în discursurile lor cele mai caracteristice. Liberalismul european îmbracă aparența unui curent unitar și coerent foarte puțin alterat de scurgerea a aproape trei secole, fundamentat pe bazele intelectuale relativ simple puse de Locke, Grotius sau chiar Spinoza, cu rădăcini la Erasmus și Montaigne, în Renașterea italiană, la Seneca și la greci. Această mișcare de idei consideră că există, în principiu, un răspuns rațional la orice întrebare. Omul este capabil, teoretic cel puțin, ca oriunde și în orice condiții, dacă intenționează așa ceva,

să descopere și să aplice soluții raționale la problemele sale. Iar aceste soluții, pentru că sînt raționale, nu se pot contrazice, ele legîndu-se pînă la urmă împreună într-un sistem armonios în care adevărul va prevala, iar libertatea, fericirea și un număr nelimitat de posibilități ale unei dezvoltări de sine neîngrădite vor fi accesibile tuturor.

Conștiința istorică apărută în secolul al nouăsprezecelea a modificat configurația simplă și severă a teoriei clasice, așa cum a fost ea concepută în secolul al optsprezecelea. Progresul uman a fost pus atunci în dependență de niște factori cu mult mai complecși decît s-ar fi putut imagina în zorii individualismului liberal: mai mult ca sigur că educația, răspîndirea raționalității și chiar legislația nu erau întotdeauna și pretutindeni suficiente. Factorii particulari și speciali care influențau evoluția istorică a diverselor societăți — ținînd unii de condițiile fizice, alții de forțele socio-economice, de determinări mai ambigue de tip emoțional sau de cele vag clasificate drept „culturale“ — căpătau la acel moment o importanță mult mai mare decît li se atribuise în schemele simpliste ale lui Condorcet sau Bentham. Educația, alături de toate formele de acțiune socială, trebuia orientată — se considera atunci — în așa fel încît să ia în considerație necesitățile istorice, fapt care făcea ca oamenii și instituțiile lor să intre în tiparul teoretic mult mai greu decît s-a crezut, prea optimist, în mult mai naivele epoci anterioare.

Cu toate acestea, programul original a continuat, în forme diverse, să exercite o atracție aproape universală, atît la dreapta cît și la stînga. Gînditorii conservatori, atunci cînd nu voiau doar să-i obstrucționeze pe liberali și pe aliații lor, credeau și acționau conform convingerii că totul ar putea fi bine dacă, exceptînd cazul cînd trebuie înfrînate anumite procese de dezvoltare „naturală“, s-ar renunța la violența excesivă: cel iute ar trebui oprit să-l împingă la o parte pe cel lent și în felul acesta toată lumea ar putea ajunge la linia de sosire. Aceasta era doctrina lansată de Bonald la începutul secolului și ea exprimă optimismul caracteristic pînă și ardenților credincioși în păcatul originar. Ei o acceptau cu condiția ca tradiționalele diferențe de concepție și de structură socială să fie ferite de procesele nivelatoare cerute de către liberali și descrise cu emfază de către conservatori drept „lipsite de imaginație“, „artificiale“, „mecanice“; cu condiția de a nu transforma mulțimea infinită de distincții „impalpabile“, „istorice“, „naturale“ sau

„providențiale“ (ce părea să constituie pentru ei esența însăși a formelor fertile de viață) într-o colecție uniformă de unități similare mișcîndu-se într-o cadență impusă de vreo autoritate „irelevantă“ sau „exterioară“, disprețuitoare față de drepturile și obiceiurile lor tradiționale; cu condiția ca o protecție adecvată să împiedice călcarea nesăbuită în picioare a trecutului sacru. Avînd toate aceste garanții, nimeni nu se mai împotrivea unor reforme raționale devenite posibile și chiar dezirabile. Într-un astfel de context, conservatorii erau dispuși, nu mai puțin decît liberalii, să accepte ideea ca experți calificați să-și asume conștient direcția afacerilor umane; dar nu numai experții erau acceptați la cîrma destinelor umane, ci și un număr din ce în ce mai mare de indivizi și de grupuri, reprezentanți ai unor secțiuni din ce în ce mai largi ale unei societăți care devenea tot mai luminată.

Avem de-a face aici cu o atitudine și o stare de spirit mult mai răspîndite în opinia publică europeană la sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea (în Vest ca și în Est) decît au fost dispuși să admită niște istorici aflați sub influența unor lupte politice mai vechi sau mai noi. Consecință a acestei stări de fapt — în măsura în care ea este un factor cauzal și nu doar un simptom al procesului — a fost generalizarea reprezentării politice în Occident datorită căreia, de-a lungul secolului al douăzecilea, toate categoriile de populație au ajuns pînă la urmă la putere. În secolul al nouăsprezecelea au existat multe grupuri nereprezentate politic, angajate în lupta pentru a supraviețui, pentru a se exprima, pentru a accede la putere. Printre purtătorii de stindard ai acestor grupuri se numărau eroi și martiri, oameni cu forță morală și artistică pe care o autentică luptă de acest tip îi scoate inevitabil în prim-plan. Satisfăcînd multe din aspirațiile sociale și politice ale epocii victoriene, secolul al douăzecilea a fost martorul unei îmbunătățiri considerabile a condiției materiale a majorității popoarelor din Vestul european, în special datorită unei legislații sociale energice care a remodelat organizarea socială.

Dar una dintre cele mai neașteptate consecințe ale acestei evoluții (deși gînditori izolați precum Tocqueville, Burckhardt, Herzen și, bineînțeles, Nietzsche au avut mai mult decît o presimțire a ei) a fost un declin al calității pasiunii și a forței morale, a spiritului de revoltă romantică și artistică. Acestea caracterizaseră timpurile eroice ale primelor lupte ale grupurilor sociale nesatisfăcute, atunci

cînd, în ciuda profundelor divergențe existente, ele luptau împreună împotriva tiranilor, a preoților și a militanților filistini. Oricare ar fi nedreptățile și nenorocirile timpului nostru — și cu certitudine nu sînt mai puține decît în trecutul apropiat — ele își găsesc mult mai rar expresie în monumente de nobilă elocvență, poate pentru că tipul de inspirație necesar nu se ivește decît atunci cînd clase sociale întregi sînt oprimate sau reprimate.[4] Vine însă o vreme cînd, așa cum a observat cu multă pătrundere Marx, liderii grupurilor sociale celor mai articulate și mai dezvoltate din punct de vedere social și economic sînt urcați de starea de spirit a opiniei publice la tribuna de unde se exprimă, pentru un moment, nu doar în numele clasei sau al mediului lor, ci al tututor oprimaților; pentru o scurtă perioadă, discursul lor are o valoare universală.

Dar o situație în care toate sau aproape toate păturile societății au intrat — sau vor intra în curînd — în posesia, cel puțin formală, a frîielor puterii nu este favorabilă acestei elocvențe cu adevărat dezinteresate — dezinteresată, cel puțin în parte, pentru că realizarea acestor aspirații este îndepărtată, pentru că principiile strălucesc mai puternic în întuneric și vid, pentru că viziunea interioară este încă netulburată de confuzii și obscurități, de compromisurile și de conturul cețos al lumii externe care o vor deforma o dată cu începutul acțiunii practice. Nici un om care a gustat din cupa puterii sau este pe cale s-o facă nu poate evita un anumit grad de cinism, generat, ca într-o reacție chimică, de interacțiunea dintre idealul pur, crescut în sălbăticie, și realizarea sa într-o formă imprevizibilă, rareori conformă cu speranțele și temerile inițiale. E nevoie deci de un excepțional efort de imaginație pentru a ne scutura de contextul epocii pe care o trăim și pentru a ne resitua în acea perioadă în care vederi și mișcări ce și-au atins, între timp, plenitudinea pierzîndu-și de mult fascinația, erau încă în stare să stîrnească aprinse sentimente idealiste: atunci cînd, de exemplu, naționalismul nu era considerat din principiu incompatibil cu un internaționalism din ce în ce mai extins, și nici libertățile civile cu o organizare rațională a societății; atunci cînd această opinie era

---

[4] De aici, probabil, calitatea foarte diferită în ton și substanță a protestului social, oricît de legitim, din Occidentul contemporan, în comparație cu criticii asiatici și africani care dau glas nedreptăților unor societăți unde largi pături ale populației sînt încă supuse și oprimate.

împărtășită de anumiți conservatori aproape în aceeași măsură ca și rivalii lor, iar distanța dintre moderații ambelor părți nu era decît aceea dintre o pledoarie pentru o rațiune care nu trebuie să accelereze ritmul progresului dincolo de limitele impuse de „istorie" și contrapledoaria că „*la raison a toujours raison*", că amintirile și umbrele trecutului sînt mult mai puțin importante decît percepția directă, în plină lumină a zilei, a lumii reale. Era epoca în care liberalii începeau să simtă ei înșiși impactul istoricismului și să admită necesitatea unui anumit grad de corecție și chiar de control al vieții sociale poate chiar de către însuși statul detestat, fie și numai pentru a diminua caracterul inuman al inițiativei private neînfrînate, pentru a proteja libertățile celui slab, pentru a prezenta drepturile fundamentale ale omului fără de care n-ar exista nici fericire, nici dreptate și nici libertatea de a urmări acele scopuri care fac ca viața să merite să fie trăită.

Fundamentele filozofice ale acestor convingeri liberale erau întrucîtva obscure către mijlocul secolului al nouăsprezecelea. Drepturile descrise ca „naturale" sau „imanente", normele absolute de adevăr și de dreptate nu erau compatibile cu empirismul experimental sau cu utilitarismul; cu toate acestea, liberalii credeau în amîndouă. Nici credința într-o democrație deplină nu era în mod strict consistentă logic cu inviolabilitatea drepturilor minorităților sau ale indivizilor disidenți. Dar atîta timp cît opoziția de dreapta se împotrivea ea însăși acestor principii, contradicțiile rămîneau latente sau formau subiectul unor liniștite dispute academice, fără a fi exacerbate de necesitatea urgentă a punerii lor în practică. De altfel, recunoașterea contradicțiilor în doctrina și în acțiunea politică a contribuit mai tîrziu la sporirea rolului rațiunii critice cu ajutorul căreia toate întrebările își vor găsi în cele din urmă soluția. În ceea ce-i privește pe socialiști, aceștia se apropiau de conservatori prin credința lor în existența legilor inexorabile ale istoriei și prin acuza adresată liberalilor că promovau o legislație „anistorică" favorabilă unor abstracții atemporale — activitate pentru care istoria nu va uita să-și ia o meritată revanșă. Dar se apropiau și de liberali prin credința lor în valoarea supremă a analizei raționale, în politicile bazate pe considerații teoretice deduse din premise „științifice". Ca și aceștia, ei îi învinuiau pe conservatori că interpretau eronat „faptele" pentru a putea justifica mizerabilul *statu quo*, că închideau ochii la mizerie și la nedreptate; că

procedau nu chiar ca liberalii, ignorînd istoria, ci deformînd-o mai mult sau mai puțin intenționat în dorința de a păstra o putere bazată pe o morală aparentă. Dar cum cîțiva dintre ei erau autentic revoluționari, asistăm la un fenomen complet nou în lumea occidentală: majoritatea socialiștilor împărtășeau o convingere comună și adversarilor lor, aceea că singurul limbaj inteligibil oamenilor e cel care le vorbește de necesitățile, interesele și idealurile de care sînt, sau ar putea fi făcuți să fie, conștienți.

Conservatori, liberali, radicali, socialiști se deosebeau însă prin modul în care interpretau schimbarea istorică. Necesitățile umane fundamentale, interesele și idealurile oamenilor, cine sînt cei ce au asemenea interese și idealuri, cît de mult, de profund și de general le urmăresc aceștia, calea descoperirii lor sau validitatea lor în situații concrete — iată tot atîtea subiecte la care răspunsurile lor erau divergente. Se deosebeau prin modul în care interpretau faptele, se deosebeau prin finalitățile pe care le promovau și prin mijloacele de a le realiza; aveau ei înșiși impresia că nimic nu putea cîștiga acordul tuturor. Ceea ce aveau totuși în comun — prea evident ca să devină pe deplin conștienți de asta — era convingerea că epoca lor era dominată de probleme sociale și politice care nu ar putea fi rezolvate decît prin aplicarea conștientă a adevărurilor acceptate de toți oamenii înzestrați cu puteri intelectuale adecvate. Marxiștii au pus în discuție această convingere în teorie, dar nu și în practică: nici măcar ei nu atacau cu vigoare teza conform căreia atunci cînd scopurile nu sînt încă atinse, iar mijloacele avute la dispoziție sînt limitate, singura cale de a încerca adaptarea mijloacelor la scopuri constă în mobilizarea tuturor capacităților, a energiilor și intuițiilor intelectuale și morale de care omul dispune. Iar dacă pentru unii aceste probleme se înrudeau cu cele din științele naturii, pentru alții cu cele din etică sau religie, în timp ce alții sugerau că era vorba de probleme complet *sui generis* care necesitau, în consecință, soluții specifice, toți consimțeau — părea prea evident pentru a mai fi nevoie de o formulare explicită — că, în esența lor, problemele erau reale, urgente și inteligibile, în termeni mai mult sau mai puțin identici, tuturor oamenilor cu mintea limpede și că nimic nu se cîștiga prin perpetuarea ignoranței sau a presupunerii că aceste probleme nu există.

Tot acest ansamblu de premise comune — ele fac parte din semnificația cuvîntului „iluminism" — era, bineînțeles, de sorginte

raționalistă. Ele erau negate implicit de întreaga mișcare romantică și în chip explicit de gînditori izolați precum Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche. Au existat și profeți mai obscuri — Büchner, Kierkegaard, Leontiev — care au protestat împotriva ortodoxiei dominante cu o profunzime și o originalitate percepute abia în zilele noastre. Acești gînditori nu reprezintă vreo mișcare de idei specifică sau vreun „curent" ușor identificabil: există însă un detaliu relevant în care ei se dovedesc foarte apropiați. Ei negau valoarea acțiunii politice întemeiată pe considerații raționale, provocînd astfel ura justificată a susținătorilor unui conservatorism respectabil. Ei afirmau sau lăsau să se înțeleagă că orice formă de raționalism nu era decît o iluzie derivată dintr-o analiză eronată a caracterului ființelor umane — eronată pentru că resorturile acțiunii umane se găsesc de fapt în regiuni inaccesibile acelor gînditori echilibrați ale căror concepții se bucurau de aprecierea publicului serios. Numai că vocile lor erau izolate și discordante, iar vederile lor excentrice erau puse pe seama unor aberații psihice. Liberalii însă, oricît ar fi admirat geniul lor artistic, erau revoltați de ceea ce ei numeau o concepție pervertită a naturii umane și în consecință fie o ignorau, fie o respingeau cu violență. Conservatorii îi luau pe acești gînditori ca aliați împotriva raționalismului excesiv și a optimismului supărător ce-i caracteriza atît pe liberali, cît și pe socialiști, dar îi tratau în același timp ca pe niște vizionari ciudați, un pic săriți, ce nu trebuie imitați sau apropiați prea mult. Pentru socialiști, ei nu erau decît exemplare de reacționari dezaxați față de care și praful de pușcă necesar pentru exterminarea lor valora mai mult. Principalele curente, de dreapta ca și de stînga, curgeau în jurul și peste aceste stînci izolate și neclintite ce dădeau impresia absurdă că vor să stăvilească sau să devieze curentul central. Ce erau ei, la urma urmelor, dacă nu rămășițe ale unei epoci întunecoase, niște inadaptați interesanți, triste și adesea fascinante accidente ale mersului istoriei, vrednici de simpatie — oameni de talent sau chiar genii născute înainte de vreme, poeți talentați, remarcabili artiști, dar cu siguranță nu gînditorii care să merite o atenție aprofundată din partea cercetătorilor serioși ai vieții sociale și politice.

A existat în marxism (merită s-o repetăm) — în principiu un sistem cît se poate de rațional — un element oarecum funest și greu perceptibil de la început, care părea ostil perspectivei raționaliste,

negînd primatul rațiunii individuale în alegerea scopurilor și în guvernarea efectivă. Însă admirația fără limite (pe care marxiștii o împărtășeau cu adversarii lor liberali) pentru științele naturii ca singurul model adecvat pentru teoria și acțiunea politică era puțin propice unei percepții mai clare a naturii profunde a marxismului, astfel că acest aspect al lui n-a fost cunoscut decît atunci cînd Sorel l-a pus în lumină și l-a combinat cu antiraționalismul bergsonian de care gîndirea sa era puternic impregnată; și cînd Lenin, produs al unei alte tradiții de gîndire, cu geniul său de organizator, a recunoscut — pe jumătate instinctiv — înțelegerea superioară pe care marxismul o avea despre resorturile iraționale ale comportamentului uman, transpunînd-o efectiv în practică. Dar nici Lenin și nici discipolii săi de pînă azi nu au părut pe deplin conștienți de măsura în care acest element al marxismului, romantic în esența lui, le-a influențat acțiunile. Sau chiar dacă erau conștienți, nu-l admiteau și nu-l admit nici azi. Acesta era contextul atunci cînd secolul al douăzecilea începea.

IV

Frontierele cronologice coincid rareori cu punctele de cotitură în istoria ideilor, iar șuvoiul secolului vechi, irezistibil în aparență, se revarsă pașnic în cel nou. În jurul anului 1900, imaginea începuse să se modifice. Liberalismul umanist întîlnește în zelul său reformator din ce în ce mai multe obstacole ridicate fie de opoziția conștientă sau inconștientă a guvernelor și a centrelor de decizie socială, fie de rezistența pasivă a instituțiilor și a obiceiurilor. Susținătorii lui activi s-au văzut constrînși să utilizeze mijloace din ce în ce mai radicale pentru a organiza clasele sociale în numele cărora luptau într-o structură suficient de puternică pentru a înfrunta eficient vechiul stabiliment politic și social.

Istoria transformării tacticilor gradualiste promovate de fabianiști în militantismul organizațiilor comuniste sau ale sindicalismului revoluționar, ca și în activismul mai temperat al organizațiilor social-democrației sau ale sindicalismului reformist, este o istorie nu atît a principiilor, cît a interacțiunii lor cu un nou context material. Într-un anumit sens, comunismul este un umanism doctrinar pe care nevoia de modele ofensive și defensive eficiente l-a împins către formele extreme. La prima vedere, nici o mișcare nu pare să

difere mai pronunțat de reformismul liberal decît marxismul; cu toate acestea tezele centrale — perfectibilitatea umană, posibilitatea de a crea o societate armonioasă prin mijloace naturale, credința în compatibilitatea (și chiar în inseparabilitatea) libertății și a egalității — sînt comune și unuia și celuilalt. Evoluția istorică poate fi continuă sau fragmentată de salturi revoluționare, dar ea trebuie să urmeze o schemă inteligibilă și coerentă logic, al cărei abandon este întotdeauna periculos, întotdeauna utopic. Nimeni nu se îndoia că liberalismul și socialismul se opuneau cu înverșunare atît prin scopuri cît și prin metode; la frontierele lor însă, aceste doctrine se preschimbau una în alta.[5] Marxismul este o doctrină care, oricît de mult ar pune acentul pe caracterul de clasă al acțiunii și gîndirii, face, totuși, în teorie, apel la rațiune; e vorba de un apel adresat în special clasei destinate prin istorie să triumfe — deci proletariatului. În concepția comunistă, doar proletariatul poate înfrunta viitorul fără tresărire, căci el nu mai e nevoit să falsifice faptele din teama de ceea ce viitorul poate să-i rezerve. Lucru valabil, de altfel, și pentru acei intelectuali care s-au eliberat de prejudecăți și de raționalizări — „distorsiunile ideologice“ proprii clasei lor economice — alăturîndu-se taberei victorioase în lupta socială. Pentru că sînt pe deplin raționali, ei pot primi privilegiile democrației și ale liberei folosiri a tuturor facultăților lor intelectuale. Ei sînt pentru marxiști ceea ce luminații *philosophes* erau pentru Enciclopediști: sarcina lor este să-i elibereze pe oameni de „conștiința falsă“ și să-i ajute să înțeleagă cum pot să se transforme în propria lor imagine, liberă și rațională.

Numai că în 1903 are loc un eveniment care marchează punctul culminant al unui proces care a influențat profund istoria lumii noastre. La conferința din acel an a Partidului Social Democrat din Rusia, începută la Bruxelles și terminată la Londra, în timpul unei discuții asupra unei chestiuni în aparență pur tehnice — în ce măsură centralizarea și disciplina ierarhică trebuie să guverneze comportamentul partidului — un delegat numit Posadovski se întreba dacă accentul pus de socialiștii „duri“ — Lenin și

[5] Istoria și logica transformării liberalismului din secolul al nouăsprezecelea în socialismul din secolul al douăzecilea este un subiect complex și fascinant, de o importanță cardinală, dar care, din motive de spațiu și de relevanță, nu poate fi nici măcar atins în acest scurt eseu.

susținătorii săi — pe necesitatea exersării unei autorități absolute de către nucleul revoluționar al partidului nu era cumva incompatibil cu libertățile fundamentale cărora socialiștii, nu într-o mai mică măsură decît liberalii, li s-au dedicat în mod oficial. El întreba dacă un drept civil elementar, dar fundamental, precum „inviolabilitatea persoanei", nu va fi știrbit și poate chiar încălcat dacă liderii partidului procedau astfel. I-a răspuns Plehanov, unul dintre fondatorii marxismului rus, și cea mai venerată figură a sa, un erudit cu un larg orizont intelectual, cultivat, exigent, cu un simț moral dezvoltat, care a trăit timp de douăzeci de ani în Occident, fiind foarte respectat de conducătorii socialismului din această parte a continentului; printre revoluționarii ruși el era un adevărat simbol al gîndirii „științifice" civilizate. Luînd un ton solemn, Plehanov, cu un splendid dispreț pentru gramatică, a pronunțat cuvintele: *salus revolutiae suprema lex.*[6] Cu siguranță, dacă revoluția o cerea, totul — democrație, libertate, drepturile individuale — trebuia să-i fie sacrificat. Dacă adunarea democratică aleasă de poporul rus după revoluție se conducea după tacticile marxiste, ea avea să fie menținută ca un Parlament Lung; altfel, ea va trebui dizolvată cît mai rapid cu putință. O revoluție marxistă nu se poate face cu oameni obsedați de respectul scrupulos al principiilor burgheziei liberale. Fără nici o îndoială, tot ce este valoros în aceste principii, ca tot ce este bun și dezirabil, va fi obținut prin victoria clasei muncitoare; dar grija pentru asemenea idealuri în plină perioadă revoluționară era o dovadă de lipsă de seriozitate.

Crescut în tradiție liberală și umanistă, Plehanov a abandonat ulterior această poziție. Amestecul de credință utopică și de dispreț brutal pentru o moralitate civilizată a părut, în cele din urmă, prea respingător unui om care și-a petrecut cea mai mare parte a vieții sale fecunde și civilizate printre muncitorii occidentali și conducătorii lor. Asemeni marii majorități a social-democraților, asemeni chiar lui Marx și Engels, el era prea european pentru a fi tentat de punerea în practică a unei politici care, în cuvintele lui Șigaliov din *Demonii* lui Dostoievski, „plecînd de la o libertate nelimitată sfîrșește într-un despotism fără limite". Numai că Lenin[7] a acceptat acele premise care conduceau logic la concluziile pe care cei

---

[6] Vezi Anexa.

[7] Ca și Posadovski însuși.

mai mulți dintre colegii săi le găseau respingătoare, însă pe care el și le-a asumat cu ușurință și, aparent, fără probleme de conștiință. Temeiurile sale erau într-un anumit sens cele pe care le regăsim la raționaliștii optimiști ai secolelor al optsprezecelea și al nouăsprezecelea: constrîngerea, violența, execuțiile, suprimarea totală a diferențelor individuale, exercitarea puterii de către o minoritate în fond autodesemnată erau necesare doar în perioade de tranziție, doar atît timp cît mai existau inamici puternici de anihilat. Ele nu erau indispensabile decît în efortul de a permite umanității, o dată scăpată de exploatarea proștilor de către ticăloși și a ticăloșilor mici de către cei mari, de a se dezvolta fără să se mai împiedice de ignoranță, trîndăvie și viciu, liberă în sfîrșit să realizeze pe deplin potențialitățile infinite ale naturii umane. Dacă putem spune că acest vis nu e foarte diferit de visele lui Diderot, Saint-Simon sau Kropotkin, relativa lui noutate constă în mijloacele închipuite ca necesare pentru a-l transpune în realitate. Iar acest proiect, în aparență concentrat exclusiv pe metode, cu origini la Babeuf, Blanqui, Tkaciov sau la comunarzii francezi[8], se deosebea fundamental de programul practic conceput de socialiștii occidentali cei mai „activiști" și cei mai puțin „evoluționiști" către sfîrșitul secolulului al nouăsprezecelea. Diferența era crucială și a marcat nașterea unui nou ev.

Lenin cerea o putere nelimitată pentru un mic grup de revoluționari de profesie, antrenați numai și numai pentru un singur țel ce trebuia urmărit fără încetare, folosind toate mijloacele pe care aceștia le aveau la dispoziție. O altă cale nu era posibilă, căci metodele democratice și tentativele de a convinge și de a pleda pentru această cauză pe care reformatorii și alți răzvrătiți le-au folosit înainte erau ineficiente; lucru care se datora, la rîndul lui, faptului că ei se bazau pe o teorie a istoriei și pe niște premise psihologice și sociologice eronate, ce postulau că acțiunile oamenilor erau determinate de convingerile lor conștiente care puteau fi modificate printr-o argumentație rațională. Dacă există ceva la Marx care să merite atenția noastră, aceasta este cu siguranță teoria lui că asemenea convingeri și idealuri nu sînt decît simple „reflectări" ale condiției de clasă, determinată social și economic, din care individul respectiv face

[8] Sau, ceea ce este aproape același lucru, în propriile scrieri ale lui Marx din anii 1847–1851.

parte. Dacă Marx și Engels aveau dreptate, atunci convingerile unui om sînt rezultatul determinărilor clasei sale și nu pot fi modificate — mai ales cînd e vorba de mase de oameni — fără o schimbare a acestor condiționări. Revoluționarului îi revenea deci sarcina să schimbe situația „obiectivă“ — adică să pregătească proletariatul pentru misiunea istorică de a răsturna clasele dominante.

Lenin a mers însă și mai departe. El acționa ca și cum ar fi fost convins nu numai că era inutil să vorbești și să explici rațional unor persoane împiedicate de interesul de clasă să înțeleagă și să acționeze în conformitate cu adevărurile marxiste, ci chiar că masa de proletari era prea ignorantă ca să priceapă rolul pe care, chemată de istorie, trebuie să-l joace. În viziunea lui, trebuia ales între a educa, a stimula „spiritul critic“ în rîndurile celor dezmoșteniți (lucru care i-ar fi trezit intelectual, dar care putea conduce la discuții și controverse la fel de interminabile precum cele care i-au slăbit și divizat pe intelectuali) și respectiv a-i transforma într-o forță supusă, ținută în frîu de o disciplină militară și de sloganuri repetate neîncetat (cel puțin la fel de eficiente ca și demagogia patriotică practicată de regimul țarist) pentru a preîntîmpina orice independență de gîndire. Dacă trebuia făcută o alegere, a opta pentru prima alternativă în numele vreunui principiu abstract ca democrația sau educația maselor nu era decît pură iresponsabilitate. Cel mai important era să se creeze o stare de lucruri în care resursele umane să se dezvolte urmînd o schemă rațională. Oamenii acționau mult mai des în virtutea unor mobiluri iraționale decît a unor soluții raționale. Masele nu puteau fi lăsate să meargă în direcția propriilor alegeri, căci erau prea neghioabe și prea oarbe. Tolstoi și populiștii se înșelau profund: țăranul nu avea nici adevăruri adînci și nici un mod de viață atît de prețioase încît să merite a fi împărtășite; el, muncitorul urban și simplul soldat — robi laolaltă ai unei condiții mizere, de cumplită sărăcie — erau prinși într-un sistem care îi împingea la lupte fratricide; ei puteau fi salvați doar dacă erau puși cu forța sub comanda unor lideri care dobîndiseră capacitatea de a organiza mulțimile de sclavi eliberați într-un sistem proiectat pe baze raționale.

Lenin însuși se dovedea, în anumite privințe, neobișnuit de utopic. A crezut mai întîi în teza egalitaristă potrivit căreia educația și o organizare economică rațională pot aduce în cele din urmă pe oricine în stare să îndeplinească eficient orice însărcinare. Însă

practica lui se apropia de cea a reacționarilor care nu credeau în puterea rațiunii și pentru care omul nu era decît un individ care se arăta pretutindeni sălbatic, rău, prost și nesupus și care ar trebui ținut sub control și în puterea unor obiecte pe care să le venereze necondiționat. Aceasta era menirea unui grup de organizatori lucizi, a căror tactică — dacă nu chiar idealuri — se baza pe adevărurile percepute doar de elitiști — oameni precum Nietzsche, Pareto, precum gînditorii absolutiști francezi de la de Maistre pînă la Maurras, și chiar precum însuși Marx — oameni care au înțeles adevărata natură a dezvoltării sociale și care considerau, din această perspectivă, teoria liberală a progresului uman ca irealistă, neconvingătoare, sentimentală și absurdă. În această privință, indiferent de aproximațiile și de erorile sale, Hobbes, și nu Locke pare a avea dreptate: oamenii nu caută nici fericirea, nici libertatea, nici dreptatea, ci, înainte și mai presus de toate, securitatea. Nici Aristotel nu greșea: un mare număr de oameni sînt sclavi prin natura lor, căci atunci cînd sînt eliberați de lanțurile lor ei nu fac dovada resurselor morale și intelectuale cu care să întîmpine perspectiva responsabilității sau a unor posibilități prea vaste de alegere între alternative; lipsiți de lanțuri, ei vor căuta inevitabil altele, sau și le vor face cu propriile mîini. Astfel încît un legislator revoluționar înțelept nu va căuta nicidecum să-i elibereze pe oameni de cadrul fără de care s-ar simți pierduți și disperați, ci dimpotrivă, va încerca să propună un alt cadru, conceput de el și adaptat noilor necesități generate de schimbările naturale sau tehnologice ale unei noi epoci. Valoarea acestui cadru va depinde de credința oarbă cu care sînt acceptate principalele sale caracteristici; altfel el n-ar dispune de suficientă putere pentru a ghida și stăpîni aceste creaturi capricioase, cu potențial anarhic și autodistructiv care caută salvare în el. Cadrul acesta nu este altceva decît sistemul de instituții politice, sociale, economice și religioase, ansamblul de „mituri“, de dogme și de idealuri, categoriile gîndirii și ale limbajului, modalitățile diverse de a simți, ierarhiile de valori, atitudinile și obiceiurile „acceptate de societate“ (ceea ce Marx numea „suprastructura“), adică tot ceea ce reprezintă „raționalizare“, „sublimare“, reprezentări simbolice care permit unui om să funcționeze într-un mod organizat, care împiedică instalarea haosului și care dau conținut funcțiilor statului de tip hobbesian. Această concepție care inspiră practica iacobină (nu însă și doctrina

iacobină și nici pe cea comunistă) nu este foarte departe de misterul central și intenționat abscons al lui de Maistre. E vorba de autoritatea supranaturală prin care și în numele căreia conducătorii pot exersa puterea și reprima tendințele de nesupunere ale subiecților lor și, în special, tendința de a pune prea multe întrebări și de a contesta prea multe reguli stabilite. Nimic din tot ceea ce ar putea slăbi, fie și puțin, sentimentul de certitudine și de siguranță pe care cadrul are rolul să-l ofere, nu trebuie tolerat. Doar astfel fondatorul unei noi societăți libere poate controla (în această concepție) tot ceea ce amenință să risipească energia umană sau să încetinească implacabila rutină, singura în stare a-i împiedica pe oameni să comită acte de nebunie suicidară, singura care-i protejează de prea multă libertate, de prea puțină constrîngere, de vidul de care umanitatea, în aceeași măsură ca și natura, are oroare.

Henri Bergson (urmînd tradiția romanticilor germani) nu spunea ceva foarte diferit atunci cînd punea în opoziție fluxul vieții cu forțele raționalității critice care, incapabile de a crea sau de a unifica, nu pot decît să dividă, să inhibe, să mortifice, să dezintegreze. Și Freud a contribuit la asta, nu în lucrările sale de geniu în care se dovedește cel mai mare tămăduitor și teoretician al psihologiei din epoca sa, ci prin faptul că, fără să vrea, a fost la originea unei aplicări inadecvate a metodelor raționale ale psihologiei și științelor sociale de către oameni bine intenționați, dar confuzi, de către șarlatani și falși profeți de toate nuanțele. Dînd girul lor unor versiuni exagerate ale concepției conform căreia motivațiile adevărate ale opiniilor oamenilor erau cel mai adesea foarte diferite de ceea ce ei înșiși credeau că sînt, că ele își aveau frecvent cauza în evenimente și procese de care nu erau conștienți, dar pe care nici nu erau dornici să le cunoască, acești eminenți gînditori au ajutat, deși fără să-și dea seama, la discreditarea fundamentelor raționale de la care propriile lor doctrine și-au tras forța logică. Căci de aici nu mai era decît un mic pas pînă la a susține că ceea ce a adus cel mai frecvent satisfacție oamenilor nu a fost — așa cum ei înșiși admiteau — descoperirea soluțiilor la problemele care îi frămîntau, ci mai degrabă descoperirea procesului, natural sau artificial, prin care problemele dispăreau cu totul. Ele dispăreau pentru că „izvoarele“ lor psihologice fuseseră fie deviate, fie secate, în urma lor rămînînd doar acele probleme mai puțin pretențioase care nu cer o rezolvare ce depășește resursele pacientului.

Că această scurtă cale, folosită de dezaxați și de dezorientați, care subîntinde în mare măsură gîndirea de dreapta, tradiționalistă și anti-raționalistă a putut influența stînga — iată într-adevăr o noutate surprinzătoare. Această schimbare de atitudine față de rolul și valoarea intelectului este probabil cea mai bună indicație despre marea prăpastie care separă secolul al douăzecilea de secolul al nouăsprezecelea.

V

Principalul lucru pe care vreau să-l scot în evidență este acesta: de-a lungul întregii istorii cunoscute, evoluția strădaniei intelectuale, obiectivele educației, conținutul controverselor despre adevăr sau valoarea ideilor presupuneau existența unui număr de întrebări cruciale, al căror răspuns era de o importanță extremă. Cît de întemeiate, se punea întrebarea, erau variatele pretenții ale unor mari și reputate discipline precum metafizica, etica, teologia, științele naturii și ale omului de a fi găsit cele mai bune metode de a accede la cunoaștere și la adevăr? Care era existența pe care omul trebuia s-o ducă și cum ajungea el s-o cunoască? Există Dumnezeu și dacă da, intențiile Sale puteau fi cunoscute, sau măcar ghicite? Aveau universul în general și viața umană în particular vreo finalitate? Și dacă aveau, finalitatea le era proprie sau aparținea unei entități care îi transcendea? Și cum putea cineva aborda toate aceste întrebări? Erau sau nu ele similare întrebărilor la care științele sau bunul simț ofereau un răspuns satisfăcător și în general acceptat de toți?

În politică, lucrurile nu stăteau altfel decît în metafizică sau în etică. Problema aici era de a ști de ce un individ sau un grup de indivizi ar trebui să se supună altor indivizi sau instituții. Toate doctrinele clasice care abordează teme familiare precum libertatea și autoritatea, suveranitatea și drepturile naturale, finalitățile statului și ale individului, voința generală și dreptul minorităților, laicitatea și teocrația, funcționalismul și centralizarea — toate aceste doctrine nu sînt decît tot atîtea tentative de a propune metode pentru ca răspunsul la această fundamentală întrebare să fie compatibil cu celelalte convingeri și cu viziunea generală a cercetătorului și a generației sale. În jurul tehnicilor care puteau

răspunde cel mai adecvat unor astfel de întrebări s-au derulat mari și adesea sîngeroase conflicte. Unii căutau răspunsul în cărțile sacre, alții în revelația personală directă, unii în intuiția metafizică, alții în profețiile înțelepților, în sistemele speculative sau în investigațiile empirice laborioase. Întrebările aveau o importanță vitală în organizarea existenței. Bineînțeles, se găseau în fiecare generație sceptici care să sugereze că, probabil, nu existau răspunsuri definitive, că soluțiile descoperite pînă atunci erau condiționate de factori cît se poate de variabili precum climatul în care teoreticianul și-a dus existența, contextul social, economic sau politic, relațiile cu semenii săi, temperamentul sau preocupările intelectuale pe care le împărtășea sau nu cu ei. Dar asemenea sceptici erau tratați în mod obișnuit fie ca gînditori frivoli și de aceea nebăgați în seamă, fie ca indivizi perturbatori și chiar periculoși, adesea victime ale persecuției, în special în perioade de instabilitate. Dar nici măcar ei — că se numeau Sextus Empiricus, Montaigne sau Hume — nu se îndoiau în fapt de importanța întrebărilor în sine. Ei nu contestau decît posibilitatea de a obține răspunsuri definitive și absolute.

Secolului al douăzecilea îi revine însă radicalizarea acestei atitudini. Pentru prima oară în istorie s-a considerat că cea mai eficientă modalitate de a răspunde la aceste întrebări, și în special la problemele obsedante care au chinuit și pus în dificultate pe cei mai originali și mai onești gînditori ai fiecărei generații, nu mai este apelul la instrumentele rațiunii, și cu atît mai puțin la capacitățile mai tainice ale „intuiției", ci efortul de a face să dispară problemele înseși. Și nu e vorba de o suprimare a lor prin mijloace raționale — demonstrînd, de exemplu, că ele se bazează pe o eroare intelectuală, pe o confuzie de limbaj sau pe o ignorare a faptelor — căci recursul la aceste mijloace ar presupune o recunoaștere a caracterului necesar al metodelor raționale de argumentație filozofică sau psihologică. Tehnica este alta: cel frămîntat de aceste probleme de o importanță copleșitoare, dar totodată complet insolubile, va suferi un tratament în urma căruia ele vor dispărea din conștiința lui precum visele rele și astfel nu-l vor mai tulbura niciodată. Nici vorbă de a dezvolta implicațiile logice, de a elucida semnificația, contextul, relevanța și originea unei probleme particulare — de a vedea deci la ce revine rezolvarea ei; se urmărește, în primul rînd, modificarea viziunii care a făcut-o posibilă. Întrebările la care

tehnicile existente nu pot oferi răspuns sînt repede trecute în categoria obsesiilor de care pacientul trebuie vindecat. Astfel încît dacă un om este hăituit de bănuiala, de exemplu, că deplina libertate individuală nu este compatibilă cu dictatura majorității într-un stat democratic, el continuînd cu toate acestea să tînjească și după democrație și după libertatea individuală, se poate concepe un tratament adecvat prin care să fie scăpat de această idee fixă, în așa fel încît ea să dispară din mintea lui pentru totdeauna. Cel ce urmărește cu îngrijorare evoluția instituțiilor politice va fi astfel eliberat de povara sa dîndu-i-se posibilitatea să se consacre mai bine unor obiective sociale utile, nestînjenit de reflecțiile perturbatoare care au fost eliminate prin eradicarea cauzei lor.

Metoda are simplitatea îndrăzneață a geniului: ea asigură consensul în materie de principii politice prin înlăturarea posibilității psihologice de a concepe alternative, ea însăși dependentă (sau doar închipuită astfel) de vechea formă de organizare socială scoasă din uz de revoluție și de noua ordine socială. Nu altfel au procedat statele comuniste și fasciste — ca de altfel și toate celelalte societăți cvasi- sau semitotalitare de inspirație laică sau religioasă — pentru a impune o acceptare a ideologiei și a practicilor lor politice.

De această realitate lucrările lui Marx nu sînt, cu siguranță, mai responsabile decît alte tendințe ale epocii noastre. Marx a fost un reprezentant tipic al gîndirii sociale a secolului al nouăsprezecelea în aceeași măsură ca Mill, Comte sau Buckle. Politica de condiționare psihologică deliberată i-a fost la fel de străină ca și acestora. El era convins de autenticitatea multor probleme puse de predecesorii săi și a crezut chiar că le-a rezolvat. Și-a sprijinit soluțiile cu argumente de a căror conformitate cu cele mai avansate canoane științifice și filozofice nu se îndoia. Cît de științifică era în fapt teoria sa și cît de plauzibile soluțiile sale, este o altă problemă. Ceea ce contează este că el a admis valabilitatea problemelor la care a încercat să aducă un răspuns și că a elaborat o teorie ce se vroia științifică în înțelesul de atunci al termenului, aruncînd, în consecință, multă lumină (dar și ceva întuneric) asupra multor probleme controversate și conducînd la fertile (dar cîteodată și la sterile) reevaluări și reinterpretări.

Dar practica statelor comuniste și, mult mai evident, a celor fasciste (căci acestea negau deschis și denunțau valoarea metodei

raționale tip întrebare-și-răspuns) nu a ajutat la formarea spiritului critic și căutător de soluții al cetățenilor lor, și nici la dezvoltarea în ei a acelor intuiții speciale presupuse a facilita descoperirea adevărului. Dimpotrivă, practica lor, care ar fi fost privită cu o neprefăcută oroare de către orice gînditor al secolului al nouăsprezecelea admirator al științelor, urmărea să-i transforme pe indivizi astfel încît problemele care ar fi putut pune în pericol echilibrul sistemului să nu aibă nici un impact asupra lor; urmărea să conceapă și să construiască un cadru instituțional puternic, „mituri“, practici existențiale și de gîndire destinate să-i protejeze de șocuri neprevăzute sau de o eroziune lentă. Iată perspectiva intelectuală care însoțește instalarea ideologiilor totalitare — obiect al satirelor înspăimîntătoare ale lui George Orwell și Aldous Huxley; mintea trebuie adusă într-o stare în care întrebările supărătoare apar sub forma unor tulburări nocive pentru sănătatea mentală a indivizilor și chiar pentru cea a societăților atunci cînd sînt prea larg dezbătute. Fără nici o legătură cu ideile lui Marx și ale lui Freud, această atitudine consideră orice problemă de conștiință drept un rău sau în cel mai bun caz drept o inutilă chinuire de sine; în această perspectivă, orice tip de fricțiune, orice conflict moral, emoțional sau intelectual, tipul special de nemulțumire acută care generează acea stare de suferință inseparabilă de geneza marilor realizări ale intelectului și imaginației umane nu sînt altceva decît maladii mistuitoare — nevroze, psihoze, tulburări mentale pentru care o terapie psihiatrică este mai mult decît necesară. În primul și în primul rînd, ele sînt niște devieri periculoase de la linia de conduită pe care indivizii și societățile trebuie să o adopte dacă intenționează să atingă acea stare de echilibru caracterizată de ordine și mulțumire, de lipsa de griji și de dureri, de o anumită capacitate de autoregenerare.

Aceasta este o concepție plină de consecințe și întrucîtva chiar mai redutabilă decît pesimismul și cinismul unor gînditori ca Platon, de Maistre, Swift sau Carlyle care, considerînd majoritatea umanității condamnată la ignoranță și la viciu incurabil, își atribuiau menirea de a găsi modalitatea prin care lumea ar putea fi făcută mai sigură pentru acea minoritate de indivizi excepționali, luminați sau oricum altfel superiori. Cu toate acestea, ei recunoșteau realitatea problemelor spinoase, respingînd doar capacitatea majorității de a le rezolva; noile atitudini, în schimb, mult mai

radicale, considerau perplexitățile intelectuale ca niște consecințe fie ale unei probleme tehnice care poate fi rezolvată prin politici practice, fie ale unei nevroze ce trebuie tratată, adică eliminată, dacă e posibil, fără urme. De unde o nouă concepție despre adevăr și despre idealurile obiective în general, care ar fi fost cu greu inteligibilă secolelor anterioare. A o adopta înseamnă a accepta că în afara sferei pur tehnice (unde singura întrebare care se pune privește cele mai eficiente mijloace pentru a atinge un anumit scop), cuvinte precum „adevărat“, „drept“, „liber“, ca și sfera semantică pe care ele o acoperă trebuie remodelate după calapodul singurei activități recunoscute ca prețioasă, anume organizarea societății sub forma unui mecanism ce funcționează fără rateuri în folosul acelora din membrii săi autorizați să supraviețuiască. Într-o asemenea societate, cuvintele și ideile vor reflecta concepția cetățenilor, o concepție modelată în așa fel încît fricțiunea dintre și din interiorul indivizilor să fie redusă la maxim dîndu-le astfel posibilitatea să utilizeze în mod „optim“ resursele de care dispun.

E conturat în aceste rînduri chiar coșmarul utilitarist denunțat de Dostoievski. Urmărind atingerea unei stări de bunăstare socială, liberalii umaniști, revoltați profund de cruzime, nedreptate și ineficiență, descoperă că singura metodă viabilă de a împiedica aceste rele nu constă în crearea celor mai largi oportunități pentru o dezvoltare intelectuală și emoțională liberă — căci cine poate spune unde ar putea ea conduce ? — ci în eliminarea motivațiilor care-i mînă spre realizarea acestor finalități periculoase, în suprimarea tuturor tendințelor susceptibile să conducă la criticism, la nemulțumire, la forme dezordonate de viață. Nu voi încerca aici să arăt cum s-a produs această transformare istorică. Fără îndoială, la ea a contribuit și faptul că progresul tehnic și schimbarea socială nu aveau același ritm și nici aceeași profunzime, și că nimic nu garanta — în ciuda speranțelor optimiste ale lui Adam Smith — că ele trebuie să se armonizeze. Dimpotrivă, aflate din ce în ce mai des în conflict, ele conduceau la crize economice aparent inevitabile și din ce în ce mai grave. Aceste crize erau însoțite de calamități sociale, politice și morale la care cadrul general — modelele de comportament, obiceiurile, concepțiile, limbajul, într-un cuvînt „suprastructura ideologică“ a celor afectați — nu putea rezista. A rezultat o pierdere a încrederii în activitățile și în idealurile politice existente și o dorință disperată de a trăi într-un univers care, oricît

ar fi fost de plat și de mărginit, era în orice caz la adăpost de repetarea unor asemenea catastrofe. Un element al acestei evoluții a fost pierderea din ce în ce mai accentuată a înțelesului unor vechi cuvinte-stindard ca libertate, egalitate, civilizație sau adevăr ca urmare a faptului că aplicarea lor la scena înconjurătoare nu mai era la fel de inteligibilă ca în secolulul al nouăsprezecelea.

Dezvoltarea aceasta a fost însoțită, în majoritatea cazurilor, de reticența de a fi privită în față. Poate de aceea conceptele atît de sacre odinioară nu au fost totuși abandonate. Ele au fost folosite — după ce au fost golite de substanța lor — pentru a acoperi semnificațiile diferite și adesea opuse ale noii moralități care, privită prin prisma vechiului sistem de valori, părea cinică și brutală în același timp. Numai fasciștii nu și-au dat osteneala să simuleze păstrarea vechilor simboluri, iar cînd politicienii ultra-conservatori și reprezentanții celor mai agresive forme de comerț mondial modern au îmbrățișat, pe jumătate cu cinism, pe jumătate cu speranță, termeni precum libertate sau democrație, fasciștii i-au respins categoric cu gesturi teatrale de dispreț și de dezgust, revărsînd asupra lor toată desconsiderarea lor, căci pentru ei acești termeni nu erau decît resturi de coji ale unor idealuri de mult putrezite. În ciuda deosebirilor de politică privind utilizarea acestor simboluri specifice există totuși o asemănare de substanță între toate variantele noii atitudini politice.

Observatorii secolului al douăzeci și unulea vor percepe, fără nici o îndoială, aceste similarități mult mai ușor decît am putea-o face noi, indivizi implicați, azi. Le vor distinge la fel de ușor de trecutul lor imediat — acest *hortus inclusus* al secolului al nouăsprezecelea din care mulți istorici și jurnaliști, mulți autori de discursuri politice ai zilelor noastre parcă n-au ieșit încă — așa cum noi distingem naționalismul romantic sau pozitivismul naiv de despotismul luminat sau de republicile patriciene. Totuși, pînă și noi, participanți direcți, putem discerne ineditul epocii în care trăim. Pînă și noi sesizăm emergența unor trăsături noi, comune însă unor domenii extrem de diverse. Asistăm, pe de-o parte, la o subordonare progresivă și deliberată a politicului la interesele sociale și economice. Cel mai pregnant simptom al acestei subordonări este că fiecare om se recunoaște fie ca un muncitor, fie ca un capitalist. Se dezvoltă în consecință o solidaritate conștientă în sînul fiecărei categorii, această identificare traversînd, deși fără să le

slăbească cu adevărat, adeziunile tradiționale la națiune și la religie. Pe de altă parte, ne întîlnim cu convingerea că libertatea politică nu reprezintă nimic fără o putere economică susceptibilă să-i dea conținut, convingere care neagă, implicit sau explicit, afirmația contrară că dimensiunea economică nu e de folos decît oamenilor liberi din punct de vedere politic. Urmînd această logică, se acceptă tacit că răspunderea statului față de cetățenii săi trebuie să crească și nu să diminueze — o teoremă pe care nici guvernanții și nici cei guvernați n-o mai pun azi în discuție (în special în Europa, mai puțin poate în Statele Unite, însă chiar și acolo ea este asimilată într-un grad care ar fi stîrnit surpriza în urmă cu treizeci de ani, și cu atît mai mult în urmă cu cincizeci de ani). Această mare transformare a adus reale cîștiguri materiale și un nu mai puțin evident progres în egalitatea socială în societățile cele mai puțin liberale. Reversul medaliei a fost însă eliminarea sau, în cel mai bun caz, descurajarea puternică a înclinațiilor către creație și o cercetare liberă care nu se pot dezvolta autentic, nepervertit în climatul de conformism și de supunere la legalitate pe care secolul nostru îl impune. Acum un secol, Auguste Comte se întreba de ce ar trebui tolerată și chiar încurajată libertatea de a avea o opinie diferită în etică sau în științele sociale, în timp ce nimeni nu cerea, în mod firesc, această libertate în matematică. Și într-adevăr, dacă impunerea unor modele „optime" de comportament (de gîndire și de simțire) indivizilor și societăților în întregul lor este principalul obiectiv al acțiunii sociale și individuale, atunci atitudinea luată în discuție de Comte nu are nici o justificare. Dar chiar extinderea dreptului de a nu ține seama de ordinea impusă, de convenții, de obiectivele sociale general acceptate ca „optimale" constituie principalul titlu de glorie al unei culturi burgheze ajunse la zenit în secolul al nouăsprezecelea, însă de al cărui declin de-abia azi am devenit conștienți.

VI

Noua atitudine, bazată pe o politică de diminuare a conflictelor și a suferințelor prin atrofierea facultăților susceptibile să le genereze, este în mod firesc ostilă sau, cel puțin, privește cu suspiciune orice manifestare a unei curiozități dezinteresate (care nu se știe unde poate ajunge) și consideră practica tuturor artelor care nu

sînt în mod direct utile societății ca fiind, în cel mai bun caz, forme ale frivolității sociale. Aceste ocupații, atunci cînd nu constituie o amenințare efectivă, denotă, în această perspectivă, o supărătoare și extravagantă lipsă de relevanță, o trivialitate remarcabilă, o risipă și o deturnare de energie care, și așa greu de acumulat, ar trebui canalizată cu toată seriozitatea și cu un efort continuu către edificarea și menținerea unui corp social bine ordonat (numit adesea „integrat"). Nu mai constituie o surpriză faptul că în această viziune termeni precum adevăr, onoare, obligație sau frumusețe devin simple arme ofensive sau defensive în arsenalul unor regimuri sau al unor partide în efortul lor combativ de a crea o comunitate impermeabilă la influențele pe care nu le pot controla direct. Acest rezultat poate fi obținut fie printr-o cenzură intransigentă și o izolare de restul lumii (o lume ce rămîne liberă cel puțin în sensul că mulți dintre locuitorii săi continuă să spună ceea ce gîndesc fără a fi constrînși, cu toate consecințele imprevizibile — și deci „periculoase" — ce decurg de aici), fie printr-o extindere progresivă a controlului direct asupra tuturor surselor posibile de anarhie, adică asupra întregii umanități. Doar prin una din aceste strategii se poate atinge acea stare de lucruri în care comportamentul uman devine relativ ușor de manipulat de către specialiști calificați în astfel de tehnici — moderatori de conflicte, pacificatori ai corpului și ai minții, ingineri și alți experți științifici lucrînd în serviciul grupului la putere, psihologi, sociologi și așa mai departe. În mod clar, nu se poate vorbi în acest caz de un climat intelectual care să favorizeze originalitatea gîndirii, independența morală, sau o putere de pătrundere de excepție. Tendința principală a unui asemenea sistem este de a reduce toate întrebrile grave la probleme tehnice mai mult sau mai puțin complexe de tipul: cum se supraviețuiește, cum se depășesc neplăcerile inadaptării, cum se atinge o condiție în care capacitățile psihologice și economice ale individului sînt înhămate la efortul de a produce maximum de satisfacție socială netulburată și compatibilă cu refuzul oricărui experiment care ar depăși cadrul sistemului; lucru care depinde și el, la rîndul lui, de eliminarea din individ a tot ceea ce ar putea conduce la îndoială și la contestarea planului unic, atotcuprinzător, atotclarificator, atotsatisfăcător.

Această tendință, prezentă în toate societățile stabile — și poate chiar în toate societățile ca atare — a luat în Uniunea Sovietică,

datorită represiunii tuturor influențelor rivale, o formă cu totul dramatică. Impunerea planificării centralizate, eliminarea, prin educație sau prin represiune, a forțelor perturbatoare au fost decretate aici cu acea capacitate de a asimila inspirația ideologiilor literă cu literă și de a crede în posibilitățile și în datoria ființelor umane de a transpune, în întregime, în mod riguros și fără întîrziere, ideile în practică, pentru care gînditorii ruși din toate școlile au avut o ciudată predilecție. Modelul sovietic este clar, simplu și dedus din premise „demonstrate științific". Sarcina realizării lui trebuie încredințată partizanilor acestui model ce posedă o tehnică bine pusă la punct și pentru care ființele umane pe care le au la îndemînă nu sînt decît un material extrem de maleabil, cel puțin în limitele stabilite de științe. Remarca lui Stalin că artiștii sînt „inginerii sufletelor omenești" este o expresie foarte elocventă a acestei idei. Nu mai suprinde pe nimeni: ceva analog putem găsi în societățile fasciste în care intuiția sau instinctul iau locul științei, iar cinismul locul ipocriziei. În Europa occidentală această tendință a îmbrăcat forma mai moderată a unei deplasări de accent: confruntările între orientări politice diferite (și luptele de partid care, cel puțin parțial, izvorau din diferențe reale de concepție) au lăsat locul unor simple dezacorduri, în esență de ordin tehnic, privind cele mai bune căi de a realiza acel grad minim de stabilitate economică și socială față de care discuțiile asupra principiilor fundamentale și asupra finalităților vieții păreau „abstracte", „academice", fără legătură cu nevoile stringente ale momentului. Acest lucru conduce la un dezinteres crescînd față de chestiunile politice de perspectivă — abandonate în favoarea problemelor economice și sociale de zi cu zi — din partea populației Europei de Vest continentale, dezinteres deplîns ocazional de observatori americani și britanici șocați de un fenomen atribuit de către aceștia în mod greșit unei ascensiuni a cinismului și unei eliberări din vraja idealurilor prea îndepărtate.

Cu siguranță, orice renunțare la vechile valori în dauna altora noi poate apărea ultimilor aderenți ai valorilor abandonate ca o desconsiderare inconștientă a moralității ca atare. Dacă așa se întîmplă, ei trăiesc o mare iluzie, căci este mult prea puțină necredință, inconștiență sau indiferență în noile valori. Dimpotrivă, acestea sînt asumate cu o credință irațională și cu acea oarbă intoleranță pentru scepticism pe care o generează, foarte adesea, o stare

de faliment interior, de teroare, combinată cu speranța deșartă că aceste valori reprezintă cel puțin un adăpost sigur — strîmt, întunecos și izolat, dar securizant. Din ce în ce mai multe ființe umane sînt gata să facă orice pentru a dobîndi acest sentiment de siguranță, ajungînd pînă la a ceda segmente din viața personală unor persoane care, conștient sau nu, acționează în mod sistematic în sensul îngustării orizontului activității umane la niște dimensiuni propice pentru a face din oameni niște elemente mult mai ușor manevrabile — interschimbabile, aproape prefabricate — ale unui model general. În fața unei dorințe atît de puternice de stabilitate, căutată, dacă nu se poate altfel, chiar și la cel mai coborît nivel — la nivelul podelei de pe care nu se poate cădea, care nu înșală așteptările, care nu-și poate retrage susținerea — toate vechile principii politice pălesc devenind simboluri debile ale unor credouri care și-au pierdut relevanța pentru noile realități.

Acest proces nu se desfășoară pretutindeni cu aceeași cadență. Probabil că în Statele Unite, datorită condițiilor economice evidente, secolul al nouăsprezecelea supraviețuiește cu mai multă forță decît oriunde altundeva. Problematica politică și conflictele pe care ea le generează, subiectele de discuție și personalitățile idealizate ale liderilor democrației americane reamintesc mult mai pregnant de Europa victoriană decît orice realitate prezentă a continentului.

Woodrow Wilson a fost liberal al secolului al nouăsprezecelea în înțelesul deplin și original al acestui cuvînt. Măsurile economice (*New Deal*) și personalitatea președintelui Roosevelt au stîrnit pasiuni politice mult mai apropiate de disputele care l-au opus pe Gladstone lui Lloyd George sau de guvernările anticlericale din Franța începutului de secol decît de orice alt eveniment contemporan ce se derula în Europa; și această mare întreprindere liberală, cu siguranță cel mai constructiv compromis între libertatea individuală și securitatea economică la care epoca noastră a fost martoră se apropie mai mult de idealurile politice și economice ale lui John Stuart Mill din ultima sa perioadă, umanist-socialistă, decît de gîndirea europeană de stînga din anii treizeci. Controversa privind organizațiile internaționale, rolul Organizației Națiunilor Unite și al organismelor sale specializate, al altor instituții internaționale postbelice, asemeni controverselor care au însoțit, după 1918, geneza Societății Națiunilor sînt pe deplin inteligibile în limbajul idealurilor politice ale secolului al nouăspreze-

celea; iată de ce ele au suscitat mult mai mult interes și au însemnat mult mai mult în America decît în Europa. Îl vor fi dezavuat Statele Unite pe președintele Wilson, dar ele continuă să trăiască într-un climat moral nu foarte diferit de cel din timpul lui, în lumea valorilor morale victoriene, ușor de recunoscut după polarizarea alb-negru. Evenimentele din 1918 au marcat conștiința americană timp de douăzeci și cinci de ani, în timp ce în Europa spiritul *exalté* al anilor 1918–1919 s-a risipit imediat — un scurt moment de iluminare care pare, privit retrospectiv, mai mult american decît european. Ele au reprezentat ultima manifestare în Europa a unei mari, dar muribunde tradiții într-o lume care știa că trăiește deja într-o nouă ambianță, fiind prea conștientă de distanța care o separă de un trecut care trezea numai resentimente. Ruptura nu a fost bruscă și definitivă precum un dramatic *coup de théâtre*. Multe din semințele plantate în secolele al optsprezecelea și al nouăsprezecelea n-au înflorit decît în secolul al douăzecilea: climatul etic și politic în care sindicatele au luat amploare, de exemplu, în Germania, Anglia sau Franța, cuprindea vechile și familiarele doctrine ale drepturilor și datoriilor cetățeanului — proprietate comună, mărturisită sau nu, a aproape tuturor partidelor și concepțiilor apărute de-a lungul a o sută de ani liberali, umaniști, expansioniști, ani de pace și de progres tehnologic.

Curentul principal al secolului al nouăsprezecelea a supraviețuit, bineînțeles, pînă în prezent, în special în America, în Peninsula Scandinavă și în Commonwealth-ul britanic; dar nu aceasta este trăsătura principală a epocii noastre. Căci dacă în trecut existau conflicte de idei, ceea ce caracterizează secolul în care trăim e mai puțin confruntarea dintre un set de idei și altul, cît valul de ostilitate în creștere față de toate ideile ca atare. Atîta timp cît ideile sînt considerate sursă a prea multor tulburări, există o tendință de a suprima conflictul dintre revendicările liberale vizînd drepturile politice individuale și inechitatea economică reală care poate rezulta din satisfacerea lor (lucru care formează substanța criticii socialiste) prin scufundarea ambelor într-un regim autoritar care desființează zona de libertate în care poate apărea un astfel de conflict. Ceea ce caracterizează în cel mai înalt grad timpul nostru este un nou concept de societate — valorile ei nu mai sînt analizabile în funcție de dorințele sau de moralitatea care însuflețesc concepția pe care un individ sau un grup și-o fac despre finalitățile

sociale ultime, ci plecînd de la o anumită ipoteză empirică sau dogmă metafizică despre istorie, rasă, caracter național de la care se pot deduce „științific“, intui sau exprima printr-un tip de comportament și răspunsurile la întrebările despre natura binelui, a dreptății, a necesarului, a dezirabilului, a adecvării. Există o unică direcție în care o agregare umană dată se poate deplasa, condusă fiind de forțe impersonale cvasioculte precum structura de clasă, inconștientul colectiv, originea rasială, sau de către sursele sociale sau naturale „adevărate“ ale „mitologiei“ „populare“ sau „de grup“. Direcția se poate schimba, însă numai dacă se umblă la resorturile ascunse ale comportamentului; cei dornici să facă acest lucru sînt, astfel, liberi într-o anumită măsură să-și determine propria direcție și pe cea a altora nu printr-o creștere de raționalitate și printr-o argumentație corespunzătoare, ci doar printr-o superioară înțelegere a mecanismelor de comportament social și prin abilitatea lor în a le manipula.

Iată în ce formă funestă s-a adeverit profeția lui Saint-Simon — cuvinte care păreau odată atît de curajoase și de optimiste: „Guvernarea oamenilor va fi înlocuită de administrarea lucrurilor.“ Forțele cosmice sînt închipuite ca omnipotente și indestructibile. Speranțele, temerile, rugăciunile nu le pot anihila, dar elita experților le poate canaliza și chiar controla într-o anumită măsură. Sarcina acestor experți este de a adapta ființele umane la aceste forțe și de a dezvolta în ele o credință de nezdruncinat și o loialitate oarbă care să ancoreze solid și pentru totdeauna noua ordine. În consecință, disciplinele tehnice care direcționează forțele naturale și adaptează oamenii la noua ordine socială trebuie să capete întîietate în fața preocupărilor umaniste — filozofice, istorice, artistice. În cel mai bun caz, asemenea preocupări vor ajuta la susținerea și la înfrumusețarea noului stabiliment social. Materialistul naiv al lui Turgheniev, eroul romanului său *Părinți și copii*, omul de știință „nihilist“ Bazarov a obținut în cele din urmă ceea ce a dorit, așa cum a prezis de altfel Saint-Simon și mai prozaicul său discipol Auguste Comte, dar din motive foarte diferite de cele ce păreau plauzibile în urmă cu un secol. Credința lui Bazarov pornea din convingerea sa că disecția broaștelor era mult mai importantă decît poezia pentru că prima conducea la adevăr, lucru care nu se putea spune, de exemplu, despre poezia lui Pușkin.

Argumentele de azi sînt mult mai devastatoare: anatomia este superioară artei pentru că ea nu dă naștere la finalități autonome ale vieții; nu furnizează experiențe care să acționeze ca niște criterii independente ale binelui și ale răului, ale adevărului și ale falsității și care s-ar dovedi, astfel, susceptibile să intre în conflict cu ortodoxia — singurul zid de apărare suficient de puternic pentru a ne feri de îndoieli, de disperare și de toate neplăcerile inadaptării. Căci a trăi în acest fel, într-un neîncetat turbion emoțional și intelectual înseamnă a fi permanent pradă unei forme de *malaise*. Iar pentru vindecarea ei nimic nu va avea efect în afara eliminării alternativelor care se echilibrează atît de bine încît alegerea oricăreia dintre ele este sau cel puțin pare a fi posibilă.

Nu alta e, bineînțeles, poziția Marelui Inchizitor din *Frații Karamazov*, romanul lui Dostoievski: el afirmă că lucrul de care oamenii sînt speriați cel mai mult este libertatea de a alege, starea de abandon în care trebuie să bîjbîie, singuri în întuneric, după drumul lor; iar Biserica, luîndu-le orice responsabilitate de pe umeri, face din ei sclavi fericiți, binevoitori și recunoscători. Marele Inchizitor susținea o organizare dogmatică a vieții spiritului, în timp ce Bazarov era adeptul opusului său teoretic: cercetarea științifică liberă, înfruntarea realității „dure", acceptarea adevărului oricît de brutal sau de supărător s-ar putea el dovedi. Printr-o ironie a soartei (prevăzută de altfel de Dostoievski) cei doi s-au legat printr-un pact, devenind aliați, iar astăzi nu mai pot fi individualizați decît cu greu. Măgarul lui Buridan, ni se povestește, a murit de foame pentru că a fost incapabil să se decidă între două grămezi de fîn aflate la egală distanță de el. Singura cale de urmat pentru a evita un asemenea destin este supunerea oarbă și credința. Dacă dogma care inspiră o asemenea credință este religioasă sau dacă, dimpotrivă, ea este furnizată de științele sociale sau naturale are prea puțină importanță; esențial este că, fără o supunere și o credință de un asemenea dogmatism, nu există nici încredere și nici speranță și nici vreo formă de viață optimistă, „constructivă", „pozitivă". Că discipolii acelora care au denunțat idolatria ideilor înghețate în instituții opresive — Fourier, Feuerbach, Marx — sînt susținătorii cei mai sălbatici ai noilor forme de „reificare" și de „dezumanizare" — iată într-adevăr o ironie a istoriei.

VII

Activitatea marilor fundații filantropice occidentale constituie unul din cele mai fascinante și mai neliniștitoare simptome ale acestei tendințe. Ele sînt criticate de către observatori, atît în Europa, cît și în America, pentru scopurile lor mult prea exclusiv utilitare: în loc să caute să sprijine descoperirea adevărului și activitatea creatoare ca atare (cercetarea fundamentală, de exemplu, sau activitatea artistică) ele se consacră celei mai imediate și mai directe ameliorări a existenței umane văzută doar în latura sa materială — bunăstare fizică, soluții pe termen scurt la probleme economice și sociale, inventarea unor profilaxii împotriva unor vederi politice „indezirabile“ și așa mai departe. Numai că aceste acuzații — în opinia mea — sînt construite pe un fundament greșit. Eforturile generoase și demne de apreciat ale instituțiilor angajate în acest tip de activitate pornesc, sînt convins, dintr-o dorință reală și dezinteresată de a servi interesele cele mai profunde ale umanității și nu doar nevoile sale materiale. Numai că aceste interese sînt concepute, aproape în întregime, în termeni terapeutici: tensiuni (în sau între indivizi, grupuri și națiuni) ce trebuie relaxate, răni, conflicte, obsesii, „fobii“ și temeri, anormalități psihice și psihosomatice de toate tipurile care necesită recursul la tămăduitori specializați — doctori, economiști, asistenți sociali, echipe de diagnosticieni, ingineri și alți experți în meșteșugul de a-l vindeca pe cel bolnav și pe cel rătăcit — adevărate izvoare, individuale și colective, ale înțelepciunii practice de toate felurile. În măsura în care o asemenea suferință este reală și ea poate fi tratată de către științele aplicate — maladiile fizice și psihice autentice, sărăcia, inegalitatea socială și economică, indigența, nefericirea, opresiunea, pe care oameni și mijloace financiare, specialiști și un echipament adecvat le pot vindeca sau alina — astfel de acțiuni sînt, bineînțeles, cu totul binevenite, iar sprijinul lor organizat nu este decît expresia calității morale a unei epoci și a unei țări. Reversul medaliei este însă tentația — greu de evitat, dar dezastruoasă — de a introduce toate necesitățile umane primare în categoria celor la care aceste metode pot răspunde: de a reduce toate problemele și aspirațiile la disfuncționalități pe care numai un expert le poate remedia. Unii sînt adepți ai constrîngerii, alții ai

unor metode mai blînde; dar a considera că integralitatea nevoilor umane e exprimată complet de nevoile deținuților unei închisori, ale locatarilor unor case de corecție, școli și spitale, oricît de sincer s-ar crede aceasta, ține de o concepție sumbră, falsă și în cele din urmă degradantă care are în centrul ei negarea naturii raționale și creative a oamenilor, în majoritatea sau în totalitatea lor. Rezistența la această concepție, fie că ia forma criticii „materialismului" american (derivînd atunci dintr-un idealism sincer, deși naiv și adesea simplist), fie că atacă fanatismul comunist sau naționalist (caz în care se reduce la o încercare, cel mai adesea prost concepută și mult prea pragmatică, de a emancipa individul uman) își are temeiul într-o înțelegere obscură a faptului că cele două tendințe — ce au o rădăcină comună — se opun dezvoltării oamenilor ca ființe creative și autonome. Dacă oamenii sînt, într-adevăr, astfel de ființe, chiar și această tendință, așa copleșitoare cum pare ea azi, nu va reuși, în cele din urmă, să împiedice progresul uman. Acest argument circular, care în esența lui se regăsește la toți gînditorii raționaliști — la Marx (cel puțin în tinerețea lui) și la Freud, la Spinoza și la Kant, la Mill și la Tocqueville — dacă este valid, oferă o bază pentru un optimism prudent și bine măsurat despre viitorul moral și intelectual al rasei umane.

VIII

În acest punct, cineva mi-ar putea atrage atenția că situația pe care am descris-o nu este cu totul nouă. Oare n-au urmărit același lucru toate instituțiile autoritare, toate mișcările iraționaliste — și anume, să amuțească artificial toate îndoielile, să încerce să discrediteze întrebările inconfortabile, și să îi aducă pe oameni în situația de a nu mai pune asemenea întrebări? Nu aceasta a fost practica marilor confesiuni organizate, chiar a tuturor instituțiilor, începînd de la micile secte și terminînd cu statele naționale? Nu aceasta a fost atitudinea inamicilor rațiunii din vremurile cultelor misterice trecînd prin romantism, nihilismul anarhic și suprarealist pînă la cultele neo-orientale din ultimul secol și jumătate? De ce am acuza în mod special epoca noastră de o înclinare mai pronunțată către o tendință care a constituit tema centrală a

doctrinelor sociale încă de la Platon și de la secta medievală a Asasinilor, dar care e prezentă și în gîndirea și misticismul orientale?

Două mari deosebiri separă caracteristicile politice ale epocii noastre de originile lor din trecut. În primul rînd, reacționarii și romanticii perioadelor anterioare, oricît de mult ar fi susținut superioritatea înțelepciunii autorității instituționale sau a cuvîntului revelat asupra rațiunii individuale, nu au minimalizat nici în cele mai sălbatice momente de iraționalitate importanța întrebărilor la care trebuia dat un răspuns. Din contră, ei susțineau că obținerea răspunsului corect era atît de vitală încît numai instituțiile sacre, liderii inspirați, revelația mistică sau apariția divină ar putea garanta o soluție de o suficientă adîncime și universalitate. Cu siguranță, orice sistem social funcțional presupune o ordine de priorități a întrebărilor — o ordine ierarhică a cărei autoritate nu poate fi, în ea însăși, pusă în discuție. Mai mult, obscuritatea anumitor răspunsuri a disimulat în fiecare epocă lipsa lor de adevăr și irelevanța lor pentru problemele pe care ar fi trebuit să le rezolve. Și probabil că a fost nevoie, în mod tradițional, de multă ipocrizie pentru a le asigura succesul. Numai că ipocrizia este foarte diferită de cinism sau de orbire. Chiar cenzorii de opinie și inamicii adevărului se simțeau obligați să aducă un omagiu formal importanței cruciale pe care o avea dobîndirea unor răspunsuri adevărate la marile probleme prin cele mai bune mijloace la îndemînă. Dacă practica lor le-a dezmințit omagiul există cel puțin ceva ce era dezmințit: trădătorii și ereticii perpetuează adesea memoria — și autoritatea — concepțiilor pe care intenționează să le trădeze.

A doua deosebire constă în faptul că, în trecut, asemenea tentative de a întuneca natura problemelor erau cel mai adesea asociate acțiunii unor inamici declarați ai rațiunii și ai libertății individuale. Dispunerea forțelor era clară cel puțin din epoca Renașterii; progres și reacțiune nu sînt concepte goale, oricît de mult s-ar fi abuzat de ele. De o parte, îi aflăm pe susținătorii autorității, ai credinței iraționale, pe cei care întîmpină cu suspiciune sau chiar cu o opoziție fățișă căutarea independentă a adevărului și realizarea liberă a idealurilor individuale. De cealaltă, făcînd abstracție de deosebirile dintre ei, se situau partizanii cercetării și ai exprimării libere pentru care Voltaire, Lessing, Mill și Darwin, și chiar Ibsen erau niște profeți. Calitatea lor

comună — probabil singura — era un anumit devotament față de idealurile Renașterii și o ură pentru tot ceea ce era asociat, pe drept sau pe nedrept, cu Evul Mediu — obscurantism, opresiune, înăbușirea tuturor heterodoxiilor, disprețul cărnii și al veseliei, al libertății de gîndire și de expresie, al dragostei pentru frumosul natural. Evident, pe mulți nu-i putem clasifica atît de simplu și de tranșant; dar pînă astăzi liniile celor două atitudini erau trasate cu suficientă precizie pentru a putea determina cu claritate poziția oamenilor care și-au pus amprenta în mod decisiv asupra epocii lor. A combina admirația principiilor științifice cu susținerea unei teorii sociale „obscurantiste" era atunci cu totul de neconceput. Astăzi tendința de a circumscrie, de a limita și de a delimita, de a determina întinderea a ceea ce poate fi cercetat și ceea ce nu poate fi cercetat, a ceea ce poate fi crezut și a ceea ce nu poate fi crezut, nu mai constituie un semn distinctiv al vechilor „reacționari". Dimpotrivă, ea provine cu aceeași forță din moștenirea radicalilor, a raționaliștilor, a „progresiștilor" secolului al nouăsprezecelea, ca și din cea a inamicilor lor. Nu mai e vorba doar de o persecuție a științei, ci de o persecuție în numele științei și chiar cu ajutorul ei, iar acesta este un coșmar pe care Casandrele ambelor tabere nu au putut să-l prevadă.

Se spune adesea că prezentul este o epocă de cinism și de disperare, de valori ce se prăbușesc, de disoluție a normelor și a punctelor de reper ale civilizației occidentale. Dar aceasta nu este nici adevărat și nici plauzibil. Departe de a înfățișa textura destrămată a unei ordini în prăbușire, lumea de azi este înțepenită într-un hățiș de reguli și de coduri rigide, de religii ardente și iraționale. Departe de a manifesta acea toleranță născută din disprețul cinic față de sancțiunile tradiționale, lumea de azi vede în heterodoxie pericolul suprem.

La Est ca și la Vest, pericolul nu a fost niciodată mai mare, din epoca fanatismelor religioase și pînă astăzi. Conformitățile sînt căutate cu mult mai multă înfocare azi decît ieri; devotamentul este neîncetat pus la încercare; scepticii și liberalii, indivizii care țin la viața lor privată și la propriile norme interioare de comportament devin, dacă nu își iau precauția să se identifice cu o mișcare organizată, obiecte ale suspiciunii și deriziunii ambelor părți, ținte ale persecuțiilor, sînt respinși și disprețuiți de toate părțile participante la marile războaie ideologice ale timpului nostru. Și chiar

dacă fenomenul e mai puțin pregnant în societăți cu o aversiune tradițională față de extreme — Marea Britanie, să zicem, Danemarca sau Elveția — generalitatea lui nu este, prin aceasta, diminuată. În lumea de azi, stupiditatea și răutatea indivizilor sînt mult mai ușor trecute cu vederea decît refuzul de a se înregimenta într-un partid sau de a adopta o atitudine general admisă, ori decît respingerea unui statut politic, economic sau intelectual. În timpuri mai vechi, cînd existau mai multe centre de autoritate, un om putea scăpa de presiunea statului refugiindu-se în fortăreața opoziției — a vreunei Biserici constituite sau a vreunei instituții feudale disidente. Simpla stare de conflict între autorități lăsa loc unui *no man's land*, strîmt și mișcător, dar niciodată în întregime dispărut, spațiu în care o viață privată putea fi încă, destul de precar, trăită, căci nici una dintre părțile în conflict nu îndrăznea să meargă prea departe, de teamă să nu o întărească pe cealaltă. Astăzi, chiar virtuțile celui mai bine intenționat stat paternalist, preocuparea sa sinceră de a atenua starea de boală, de mizerie și de inegalitate, de a penetra în toate ungherele și crăpăturile uitate ale unei vieți care poate ar avea nevoie de dreptatea și de generozitatea sa — însăși reușita sa în toate aceste activități benefice — au micșorat spațiul în interiorul căruia individul putea comite erori și i-au restrîns libertățile în interesul (foarte real, de altfel) al propriei bunăstări și integrități, al sănătății, securității, în interesul eliberării de nevoi și de temeri. Spațiul său de alegere s-a micșorat nu în numele vreunui principiu care i s-ar opune — precum în Evul Mediu sau în timpul ascensiunii naționalismelor — ci ca o consecință a creării unei situații în care posibilitatea însăși ca niște principii contrare să coexiste, cu toată capacitatea ei de a genera stres mental, pericole și conflicte distructive, să fie eliminată pentru a lăsa locul unei vieți mai simple și mai bine ordonate, unei credințe robuste într-o organizare cu o funcționare eficace, netulburată de conflicte morale chinuitoare.

Evoluția acestui fenomen nu este întîmplătoare: contextul social-economic în care ne plasăm, eșecul unei armonizări a efectelor progresului tehnic cu forțele sociale și politice moștenite dintr-o fază istorică precedentă impun un anumit control social necesar prevenirii haosului și mizeriei care pot fi la fel de funeste pentru dezvoltarea facultăților umane precum orbul conformism. Ar fi irealist și greu de conceput din punct de vedere moral să vrem să renunțăm

la cîștigurile sociale și să închipuim, chiar și pentru o clipă, posibilitatea de a ne reîntoarce la nedreptatea, inegalitatea și mizeria deznădăjduită de altădată. Progresul tehnologic dă o justificare rațională și chiar imperativă planificării, însă grija pentru reușita unei planificări sociale particulare îi conduce în mod firesc pe planificatori la căutarea unei puneri la adăpost de forțe care, prin caracterul lor imprevizibil, pot primejdui realizarea planului. Iată un puternic argument în favoarea „autarhiei“, a „socialismului într-o singură țară“ folosit de altfel de conservatori, de adepții *New Deal*-ului, de izolaționiști, de social democrați sau chiar de imperialiști. Lucru care, la rîndul lui, generează bariere artificiale, restrîngînd progresiv propriile posibilități ale planificatorilor. În cazurile extreme, această politică conduce la represiunea nemulțumiților și la o înăsprire continuă a disciplinei pînă ce va ajunge să absoarbă din ce în ce mai mult din timpul și din ingenuitatea acelora care au conceput-o inițial doar ca un mijloc pentru a asigura un minim de eficacitate. În prezent ea a ajuns să fie un hidos scop în sine, căci realizarea ei conduce la cercul vicios în care se reprimă pentru a supraviețui și se supraviețuiește în special pentru a reprima. Astfel că leacul ajunge să fie mai rău decît boala, el luînd forma acelor ortodoxii fundamentate pe credința simplă, puritană a unor indivizi care n-au știut niciodată sau au uitat ce sînt acelea *douceur de vivre*, libera exprimare, varietatea infinită a persoanelor și a relațiilor între ele și dreptul de a alege liber — un drept greu de asumat, dar al cărui abandon este, în cel mai înalt grad, greu de tolerat.

Logic, dilema este insolubilă: nu putem renunța la libertate și la organizarea necesară pentru apărarea ei, dar nici la standardul minim de bunăstare. Soluția trebuie căutată într-un compromis, incoerent logic, suplu și poate chiar ambiguu. Fiecare situație cere o rezolvare specifică și nu poate fi altfel pentru că din lemnul strîmb al umanității, așa cum remarca odată Kant, nu a ieșit niciodată ceva drept. Nu de mai multă credință, de o conducere mai puternică, de o organizare mai științifică are nevoie (așa cum ni se spune adesea) epoca noastră. Ci dimpotrivă, de mai puțină ardoare mesianică, de mai mult scepticism luminat, de mai multă toleranță a idiosincraziilor. Măsurile *ad-hoc* capabile de a conduce la atingerea scopurilor într-un viitor previzibil ar trebui să fie mult mai frecvente, iar pentru indivizii și minoritățile ale căror gusturi și

credințe găsesc (cît de just sau de injust nu trebuie să conteze) prea puțin ecou în sînul majorității, spațiul în care aceștia își urmăresc propriile finalități ar trebui să fie mult mai vast. Ceea ce s-ar impune în primul rînd ar fi o aplicare mai puțin mecanică, mai puțin fanatică a principiilor generale oricît de raționale și de corecte ar fi ele, o mai prudentă și mai puțin aroganta aplicare a soluțiilor acceptate, testate științific la cazuri individuale diferite. Îndemnul crudului Talleyrand, *surtout pas trop de zèle*, poate fi mai uman decît voința de uniformitate a virtuosului Robespierre și o frînă salutară în calea unui control prea accentuat al vieții umane într-o epocă a tehnologiei și a planificării sociale. Trebuie să ne supunem autorității nu pentru că este infailibilă, ci doar din motive stricte și clar utilitare — ea nefiind decît un expedient necesar. Cît timp nici o soluție nu este imună la eroare, nici un aranjament nu este definitiv. Astfel că o structură socială mai puțin rigidă, tolerarea unui minim de ineficacitate, chiar o indulgență măsurată față de vorbăria fără rost, față de curiozitatea goală, față de cercetarea, neautorizată și fără vreun scop anume, a unui lucru sau altul — față de „risipa ostentativă" însăși — poate permite o diversitate individuală mult mai spontană (pentru care, finalmente, individul trebuie să își asume întreaga responsabilitate) și va valora întotdeauna mult mai mult decît modelul cel mai îngrijit și mai bine aranjat, însă impus de către cei ce ne conduc. Mai presus de toate trebuie înțeles că tipurile de probleme la care o anume metodă de educație, un anume sistem științific, o anumită organizare socială sau religioasă garantează soluția nu sînt *eo facto* singurele chestiuni importante pentru viața umană. Nedreptatea, sărăcia, sclavia, ignoranța — toate acestea pot fi rezolvate prin reforme sau prin revoluție. Dar oamenii nu trăiesc numai pentru a se lupta cu relele. Ei urmăresc scopuri pozitive, individuale și colective, de o mare varietate, rareori previzibile, adesea incompatibile. Doar atunci cînd sînt intens preocupați de atingerea acestor scopuri esențiale, incomensurabile, deși lipsiți de certitudinea perenității lor de-a lungul acestei captivante aventuri individuale sau colective, fără un răspuns precis, de multe ori fără un echipament tehnic în întregime adecvat, cel mai adesea chiar fără speranța conștientă de a reuși și mai ales fără aprobarea reprezentanților oficiali — atunci, deci, indivizii și popoarele cunosc cele mai bune momente ale existenței lor.

NECESITATEA ISTORICĂ[1]

„...acele grandioase forţe impersonale“
T. S. ELIOT, *Note pentru o definiţie a culturii*

I

În urmă cu vreo zece ani, domnul Bernard Berenson, refugiat datorită ocupaţiei germane din nordul Italiei, îşi aşternea pe hîrtie gîndurile cu privire la ceea ce el numea „Concepţia Accidentală asupra Istoriei“: „Ea ne-a condus în timp — declara el — departe de acea doctrină pe care o sorbeam în tinereţe şi care susţinea caracterul inevitabil al evenimentelor, acel Moloh care continuă şi azi să ne devoreze: « necesitatea istorică ». Cred din ce în ce mai puţin în aceste dogme, mai mult decît îndoielnice, oricum periculoase, care vor să ne facă să acceptăm că tot ceea ce se întîmplă are o evoluţie ineluctabilă şi că ar fi temerar din partea noastră să o înfruntăm.“[2] Cuvintele acestui celebru critic dovedesc o actualitate remarcabilă într-un moment în care, printre filozofii istoriei, dacă nu printre istoricii înşişi, există tendinţa de a reveni la vechea concepţie că tot ceea ce există, există („obiectiv vorbind“) în cea mai bună formă posibilă; că a explica înseamnă („în ultimă instanţă“) a justifica; sau că a înţelege tot înseamnă a scuza tot; iluzii răsunătoare (descrise eufemistic ca semi-adevăruri) care au făcut posibile argumentaţii specioase şi au contribuit din plin la confuzia ce domină acum subiectul. Iată tema despre care aş dori să vorbesc; însă înainte de a o face, vreau să exprim gratitudinea mea directorului acestei mari instituţii, ca şi colegilor săi, pentru onoarea pe care mi-au făcut-o invitîndu-mă să ţin această con-

[1] Conferinţa a fost ţinută la 12 mai 1953 la London School of Economics and Political Science în cadrul conferinţelor Auguste Comte Memorial Trust şi publicată la Oxford University Press un an mai tîrziu.

[2] Bernard Berenson, *Rumor and Reflection*, p. 110 (Simon and Schuster, New York, 1952).

ferință, prima în cadrul conferințelor Auguste Comte Memorial Trust. Comte merită să fie comemorat și elogiat. Încă din timpul vieții, el a fost un gînditor apreciat, și dacă lucrările sale sînt astăzi atît de rar menționate, cel puțin în această țară, aceasta se datorește în parte și faptului că lucrările sale au fost mult prea izbutite. Ideile sale ne-au afectat categoriile de gîndire mult mai profund decît este îndeobște recunoscut. Concepția noastră despre științele naturii, despre fundamentele materiale ale evoluției culturale, despre tot ceea ce este considerat progresist, rațional, luminat, occidental; concepția noastră despre relația între instituții, formele de simbolism și de ceremonial public, pe de-o parte, și viața afectivă a indivizilor și a societăților, pe de alta, modul însuși în care concepem istoria — toate acestea datoresc mult învățăturii și influenței sale. Pedanteria sa grotescă, plictiseala de neînvins pe care o stîrnesc cele mai multe din scrierile sale, orgoliul, excentricitatea și solemnitatea sa, patosul vieții sale private, dogmatismul și autoritarismul său, erorile lui filozofice, într-un cuvînt tot ceea ce este bizar și utopic în caracterul și scrierile sale nu trebuie să ne împiedice să-i vedem meritele. Părintele sociologiei nu este nici pe departe personajul ridicol pe care îl găsim mult prea adesea în reprezentările criticilor săi. El a înțeles rolul științelor naturale și adevăratele rațiuni ale prestigiului lor mai bine decît mulți dintre gînditorii contemporani. Pentru el, întunericul nu ascundea nici o profunzime, nu era semnificativ; ceea ce conta din punctul lui de vedere era lumina evidenței. Comte a dat în vileag impostori și a denunțat impresionismul intelectual; a combătut multe mitologii metafizice și teologice care ne-ar mai însoți și astăzi dacă nu le-ar fi demontat el; a creat arme — multe încă folositoare — în lupta purtată cu inamicii rațiunii. În primul și în primul rînd însă, el a intuit problema centrală a oricărei filozofii — distincția dintre cuvintele (și ideile) care se referă la cuvinte și cuvintele (și ideile) care se referă la lucruri — contribuind prin aceasta la fundamentarea a ceea ce este mai valoros și mai lămuritor în empirismul modern. Nu în ultimul rînd, el a marcat semnificativ gîndirea istorică. A crezut într-o aplicare extinsă la toate domeniile cunoașterii a normelor de explicație științifică (adică naturalistă): și nu vedea nici un motiv ca ele să nu se aplice relațiilor umane în aceeași măsură ca și relațiilor între lucruri.

Tot acest corp de idei nu era nou, părînd chiar depășit pentru epoca sa; scrierile lui Vico tocmai fuseseră redescoperite, Herder transformase conceptele de națiune, societate și cultură; Ranke și Michelet erau pe punctul de a modifica atît arta cît și știința istoriei. Ideea că istoria umană ar putea fi transformată într-o știință naturală prin extrapolarea la ființele umane a unui tip de zoologie sociologică, analog studiului albinelor și al castorilor, pe care Condorcet l-a susținut cu multă ardoare și l-a prezis cu multă convingere — această idee de behaviorism primar a stîrnit vii reacții împotriva sa. Căci ea reprezenta o distorsiune a faptelor, o negare a experienței directe, o suprimare deliberată a unei părți din ceea ce știam despre noi înșine, despre motivele, scopurile și alegerile noastre, toate acestea cu intenția de a ajunge, cu orice preț, la o metodă unică și universală în toate domeniile cunoașterii. Comte nu a comis enormitățile lui La Mettrie sau Büchner, el n-a afirmat că istoria ar fi un fel de fizică sau că s-ar putea reduce la așa ceva; dar concepția sa sociologică era orientată în această direcție — către o unică, atotcuprinzătoare și completă piramidă a cunoașterii științifice, către o metodă, un adevăr și o unică scară de valori raționale, „științifice". Această aspirație naivă către unitate și simetrie în dauna experienței nu s-a stins încă nici azi.

II

Ideea că se pot descoperi legități sau regularități în desfășurarea evenimentelor istorice exercită o atracție firească asupra celor ce sînt impresionați de performanțele științelor naturale în clasificarea, corelarea și mai ales prezicerea faptelor. În consecință, aceștia vor căuta să extindă cunoașterea istorică în așa fel încît să acopere golurile din trecut (și, cîteodată, să construiască în golul fără limite al viitorului) printr-o metodă „științifică": înarmați cu un sistem metafizic sau empiric, el pleacă de la astfel de insule de cunoaștere sigură, sau potențial sigură, a faptelor pentru a ajunge la cunoașterea pe care ei pretind că o posedă. Fără nici o îndoială, în istorie ca și în alte domenii, metoda avansării de la cunoscut la necunoscut, de la puțin cunoscut la deloc cunoscut a ajutat și va

mai ajuta progresul cunoașterii.[3] Descifrarea legităților și a regularităților, oricît ar fi ea de importantă în susținerea sau verificarea ipotezelor specifice despre trecut și viitor, a avut, și continuă să aibă, un rol nefast în configurarea viziunii cu care timpul nostru abordează lumea. Ea nu a afectat doar modalitățile de investigare și de descriere a activităților și a naturii ființelor umane, ci și perspectivele morale, politice și religioase din care oamenii sînt priviți. Atunci cînd luăm în discuție modalitățile și resorturile activităților și vieții oamenilor, se ridică inevitabil întrebări despre motivațiile și responsabilitatea lor. Omisiunea deliberată a analizei caracterului, a scopurilor și a motivațiilor indivizilor atunci cînd se încearcă o descriere a comportamentului lor a constituit întotdeauna un procedeu artificial și excesiv de auster. Dar atunci cînd le luăm în considerație sîntem puși automat în situația să evaluăm nu doar gradul și tipul de influență pe care acestea îl au asupra a ceea ce se întîmplă, ci și implicațiile lor morale și politice, apreciate în funcție de scara de valori pe care fiecare, conștient sau inconștient, o acceptă în gîndirea și acțiunea sa. Cum a apărut o anume situație? Cine sau ce a fost sau este (sau va fi sau ar putea fi) responsabil de un război, de o revoluție, de un colaps economic, de o renaștere a artelor și a literelor, de o descoperire sau de o invenție, de o transformare spirituală cu implicații asupra vieții

---

[3] Nu am intenția de a răspunde la întrebarea ce fel de procedee sînt acestea, nici de a explica ce se înțelege atunci cînd se vorbește de istorie ca de o știință și nici de a afla dacă metodele cercetării istorice sînt inductive, „ipotetico-deductive" sau analogice, în ce grad ele sînt sau ar trebui să fie similare metodelor științelor naturale, căror metode și din care anume științe naturale; căci, în mod clar, există o mai mare varietate de metode și de procedee decît o arată manualele de logică sau de metodologie științifică. Se poate ca metodele cercetării istorice să fie, cel puțin în anumite privințe, specifice, ca unele din ele să fie mai curînd diferite decît identice metodelor din științele naturii, în timp ce altele să fie asemănătoare acestora în special în anumite discipline auxiliare precum arheologia, paleografia sau antropologia fizică. Ele pot să depindă și de tipul de cercetare istorică efectuată și pot să difere atunci cînd sînt folosite în demografie sau în istorie, în istoria politică sau în istoria artei, în istoria tehnologiei sau în istoria religiei. „Logica" diverselor abordări ale umanului n-a fost suficient explorată; rămîne încă de dorit o descriere convingătoare a varietăților sale însoțită de o gamă adecvată de exemple concrete luate din practica actuală.

oamenilor? E de acum bine cunoscut că există teorii personale și teorii impersonale ale istoriei. Există, pe de-o parte, teorii care afirmă că destinul popoarelor și al societăților a fost marcat decisiv de indivizi excepționali[4] și teorii care afirmă că ceea ce se întîmplă apare ca rezultat al dorințelor și obiectivelor nu ale unor indivizi anume, ci ale unui mare număr de persoane anonime, cu precizarea că aceste dorințe și scopuri obiective nu sînt determinate, nici parțial și nici în întregime, de factori impersonali. În consecință, ele nu pot fi deduse nici măcar în parte doar din cunoașterea factorilor naturali precum mediul, clima sau procesele fizice, fiziologice ori psihologice. În ambele situații, e sarcina istoricilor de a determina cine a dorit ce, cînd, unde și cum; cîți oameni au respins sau au urmărit un anume obiectiv și cu ce intensitate; și mai departe, de a se întreba în ce condiții astfel de dorințe sau temeri s-au dovedit eficace, în ce măsură și cu ce consecințe.

Împotriva acestui tip de interpretare, în termeni de obiective și particularități ale indivizilor, s-a dezvoltat acel mănunchi de concepții (cărora progresul științelor naturale le-a conferit un prestigiu crescînd) pentru care toate explicațiile care țin seama de intențiile umane au la bază un amestec de vanitate și de ignoranță încăpățînată. Aceste concepții pornesc de la premisa că ne amăgim dacă acordăm o prea mare importanță motivațiilor umane; că, în realitate, comportamentul oamenilor este determinat de cauze care scapă, în mare măsură, controlului indivizilor, precum influența factorilor fizici, de mediu sau de tradiție, dezvoltarea „naturală" a vreunei unități mai vaste — rasa, națiunea, clasa, specia biologică. În viziunea anumitor scriitori, comportamentul uman poate fi determinat chiar de una din acele entități mult mai puțin empirice — precum „organismul spiritual", religia, civilizația, hegelianul (sau budistul) Spirit al Lumii — entități ale căror evoluții sau mani-

[4] Chiar ideea de oameni mari, oricît de atent ar fi ea precizată și oricît ar părea de sofisticată, include în ea această credință; căci pînă și în cea mai atenuată formă a sa, acest concept ar fi gol de sens dacă nu ar exista convingerea că anumiți oameni au avut un rol mai proeminent în istorie decît alții? Atributul măreției, spre deosebire de bunătate, răutate, talent sau frumusețe nu este o simplă caracteristică a indivizilor într-un context mai mult sau mai puțin particular; el e legat direct — în utilizările lui curente — de eficacitatea socială, de capacitatea indivizilor de a modifica starea lucrurilor în mod radical și pe o scară socială întinsă.

festări pe pămînt se constituie în obiect al unor investigații fie empirice, fie metafizice — în funcție de viziunea cosmologică a gînditorilor respectivi. Cei ce înclină către acest tip de interpretare impersonală a schimbării istorice, fie pentru că li se pare că are o valoare științifică mai mare (oferindu-le astfel posibilitatea să prezică viitorul și să „retrozică" trecutul mai precis și cu mai mult succes), fie pentru că au convingerea că el exprimă o intuiție fundamentală a naturii universului, se văd nevoiți să atribuie responsabilitatea ultimă pentru ceea ce se întîmplă acțiunii și manifestărilor entităților sau forțelor impersonale, „trans-personale" sau „supra-personale" a căror evoluție este identificată cu istoria oamenilor. E adevărat că cei mai prevăzători și mai lucizi teoreticieni de acest gen încearcă să preîntîmpine obiecțiile criticilor empiriști adăugînd în nota de subsol sau ca o reflecție tîrzie că, indiferent de terminologia pe care o folosesc, nu există nici un temei pentru a-i bănui că ar crede că astfel de creaturi precum civilizațiile, rasele sau spiritul națiunilor ar exista efectiv alături de indivizii care le compun. Ei adaugă apoi că sînt pe deplin conștienți că, „în ultimă analiză", toate instituțiile sînt constituite din indivizi, bărbați sau femei, și nu sînt în ele însele individualități, ci doar niște instrumente comode — modele idealizate, tipuri, etichete, metafore — mijloace diverse menite a facilita clasificarea, gruparea, explicarea sau prezicerea proprietăților sau a comportamentului indivizilor umani în funcție de caracteristicile lor empirice cele mai importante (adică cele mai eficiente în plan istoric). Totuși, aceste proteste nu sînt adesea decît simple aderări formale la niște principii în care cei ce le exprimă astfel nu cred deloc. Căci rareori se vede în gîndirea și scrisul lor că iau foarte în serios aceste puneri în gardă prevenitoare; iar cei mai direcți sau mai naivi nici măcar nu mai au pretenția că subscriu la ele. Cu toate acestea pentru Schelling, Hegel sau Spengler (și am fi înclinați să adăugăm, deși cu ezitare, și pentru profesorul Arnold Toynbee) națiunile, culturile sau civilizațiile nu mai reprezintă doar niște termeni colectivi convenabili pentru grupuri de indivizi ce au anumite caracteristici în comun; dimpotrivă, ele par mai „reale" și mai „concrete" decît indivizii care le compun. Indivizii rămîn abstracți tocmai pentru că ei sînt simple „elemente", „aspecte" sau „momente" abstrase artificial în scopuri conjuncturale, lipsite literalmente de orice realitate (sau, oricum, de o existență „istorică", „filozofică" sau „reală"), separate de întregurile din care fac parte, tot așa cum

culoarea unui lucru, forma sau valoarea lui nu sînt decît „elemente“, „atribute“, „modalități“ sau „aspecte“ ale obiectelor concrete — izolate din simplă comoditate și concepute a avea o existență independentă, în sine, doar datorită vreunei slăbiciuni sau confuzii în facultatea noastră de a analiza. Marx și marxiștii sînt mult mai ambigui. Nu prea știm cum să încadrăm un concept precum „clasa“ socială care, prin apariția și lupta sa, prin victoriile și înfrîngerile sale, condiționează viața indivizilor, cîteodată împotriva și cel mai adesea independent de obiectivele conștiente și clar exprimate ale acestora. Niciodată nu s-a afirmat în mod explicit că aceste clase ar fi entități independente: ele sînt constituite pe baza interacțiunii (în special economice) dintre indivizi. Însă a căuta explicații, a valoriza moral sau politic acțiunile indivizilor printr-o examinare a lor unul cîte unul, chiar și în limitele în care o asemenea examinare este posibilă, este pentru marxiști o operațiune nu doar irealizabilă și irositoare de timp (așa cum chiar s-ar putea să și fie), ci și absurdă într-un sens foarte adînc. Acest tip de demers este — pentru ei — absurd întrucît cauzele „adevărate“ (sau „profunde“) ale comportamentului uman nu rezidă în circumstanțele specifice ale unei vieți individuale, în gîndurile și volițiunile indivizilor (așa cum le-ar putea descrie un psiholog, un biograf sau un romancier), ci într-o interdependență pe toate planurile între imensa varietate de astfel de vieți și mediul lor natural și social. Oamenii gîndesc și acționează așa cum o fac, în mare măsură, „în funcție de“ evoluția ineluctabilă a „clasei“ ca întreg; de unde rezultă că istoria și dezvoltarea claselor poate fi studiată independent de biografiile celor care le compun. În cele din urmă, din punct de vedere cauzal, doar „structura“ și „evoluția“ clasei mai contează. *Mutatis mutandis*, regăsim aici ideea supremației structurilor colective susținută de cei ce atribuie calități active rasei sau culturii, fie că sînt internaționaliști binevoitori — precum Herder, care gîndea că popoarele pot și ar trebui să se admire, să se iubească, să se ajute unele pe celelalte așa cum o fac indivizii între ei, căci popoarele sînt într-un anumit sens individualități (sau superindividualități), fie că sînt adepți sălbatici ai războiului și ai auto-afirmării naționale și rasiale — precum Gobineau, Houston Stewart Chamberlain sau Hitler. Aceeași notă, uneori blîndă și civilizată, alteori aspră și agresivă, poate fi regăsită în vocile tuturor partizanilor acelor mistici colectiviste care fac apel la tradiție, la conștiința colectivă („Inconștientul“) unei rase,

națiuni sau culturi sau care, precum Carlyle, sînt de părere că substantivele abstracte ar trebui scrise cu majusculă și că Tradiția sau Istoria (ori „trecutul", speciile ori „masele") sînt mai înțelepte decît noi, că marea comunitate a viilor și a morților, a strămoșilor noștri și a generațiilor încă nenăscute urmărește obiective mai vaste decît orice individ solitar, față de care viețile noastre nu sînt decît un fragment neînsemnat, că aparținem acestei cuprinzătoare unități cu tot ce avem „mai profund" și mai puțin conștient în noi.[5] Există multe versiuni ale acestei teorii, fiecare amestecînd proporțiile variate de empirism și misticism, de sensibilitate și realism, de optimism și pesimism, de colectivism și individualism; toate au însă o premisă comună: trebuie făcută o distincție clară între judecățile „reale", „obiective" pe de-o parte și cele „subiective" și „arbitrare" pe de alta, distincție generată de acceptarea, respectiv refuzul acestui act esențialmente mistic de autoidentificare cu o realitate care transcende experiența empirică.

---

[5] Ni se spune în continuare că aparținem acestor întreguri, că sîntem în mod „organic" una cu ele, fie c-o știm, fie că nu; că valoarea pe care o avem e dată doar de măsura în care ne regăsim în această inanalizabilă, imponderabilă și greu explicabilă relație și în care răspundem corespunzător solicitărilor ei, căci doar dacă aparținem unei entități mai cuprinzătoare decît noi înșine, fiind prin aceasta purtători ai valorilor „sale", instrumente ale obiectivelor „sale", trăind viața „sa", suferind și murind pentru o împlinire a sa mai plenară, doar astfel deci putem spune că existăm sau că valorăm, la urma urmelor, ceva. Această familiară linie de gîndire trebuie deosebită de supoziția la fel de familiară, dar cu mai puține conotații morale, că viziunea și comportamentul oamenilor sînt condiționate în mare măsură de obiceiurile trecute sau prezente ale societății lor, că forța prejudecăților și a tradiției este foarte mare, că sînt multe trăsături, atît mentale cît și fizice, pe care le-am moștenit și că orice efort de a-i influența pe oameni și de a le judeca manifestările nu poate trece peste acești factori ne-raționali. În timp ce prima concepție este metafizică și normativă (Karl Popper a numit-o „esențialistă"), a doua este empirică și descriptivă; în timp ce prima se regăsește din plin ca element în tipul de anti-individualism etic sau politic împărtășit de naționaliștii romantici, hegelieni și alți transcendentaliști, ultima este o ipoteză sociologică și psihologică ce, fără îndoială, are propriile sale implicații etice și politice, dar care își bazează afirmațiile pe observarea faptelor empirice, ele putînd s-o confirme sau s-o infirme, s-o facă mai mult sau mai puțin plauzibilă. În formele lor extreme aceste concepții sînt antagonice, în formele lor mai ușoare și mai puțin consistente ele tind să se suprapună și chiar să fuzioneze.

Pentru Bossuet, Hegel, Marx[6], Spengler (și pentru aproape toți gînditorii care consideră istoria „mai mult" decît suma evenimentelor trecute, adică o teodicee) această realitate ia forma unui obiectiv „mers al istoriei". Acest proces este conceput în diverse modalități. El se derulează, de la caz la caz, în timp și spațiu sau în afara lor; sub forma unui parcurs ciclic, în spirală, rectiliniu sau zigzagat (caz în care el este numit dialectic); continuu și uniform sau neregulat, întrerupt de salturi bruște pe „noi nivele". El este provocat fie de schimbările de formă ale unei singure „forțe", fie de conflictul aproape mitic în care se încleștează, à la Pyrrhus și pentru eternitate, elemente opuse. Procesul poate fi înțeles ca istorie a unei singure sau a mai multor zeități, „forțe" sau „principii"; ca fiind destinat să se sfîrșească bine sau rău; ca oferind oamenilor perspectiva fericirii eterne sau, dimpotrivă, a damnării eterne, a unei succesiuni a lor sau a nici uneia dintre ele. Însă oricare ar fi versiunea acceptată — și niciodată nu va fi vorba de o teorie științifică, adică verificabilă experimental și enunțată în termeni cuantificabili, și cu atît mai puțin de o descriere a ceea ce ochii noștri văd și a ceea ce urechile noastre aud[7] — morala este mereu aceeași: trebuie să învățăm să distingem între cursul „real" al lucrurilor și visele, iluziile și „raționalizările" pe care le construim inconștient pentru a ne consola sau amuza; căci dacă ne pot satisface pentru o vreme, ele ne vor trăda pînă la urmă cu multă cruzime. Există — ni se spune — o natură a lucrurilor și ea este înscrisă în timp: „lucrurile sînt ceea ce sînt", afirma, cu mai mult de două secole în urmă, un cumpătat filozof englez, „iar consecințele lor vor fi așa cum vor fi; de ce, atunci, căutăm să ne amăgim?" Dacă așa stau lucrurile, ce ar trebui să facem pentru a nu ne amăgi? Dacă nu putem înghiți așa ușor ideea de „spirite" sau de „forțe" supra-personale, trebuie să admi-

---

[6] Alții ar prefera să spună Engels.

[7] Nimeni nu a demonstrat acest lucru cu o luciditate mai devastatoare decît profesorul Karl Popper. Deși îmi dă impresia că subestimează într-un fel deosebirile dintre metodele științelor naturii și cele ale istoriei sau ale bunului simț (*The Counter-revolution of Science* a profesorului F. von Hayek pare, în ciuda unor exagerări, mai convingătoare în această privință), el a expus, în *The Open Society and its Enemies* (*Societatea deschisă și dușmanii ei*) și în *The Poverty of Historicism*, cîteva dintre sofismele „istoricismului" metafizic cu atîta forță și precizie, a evidențiat atît de bine incompatibilitatea lui cu orice tip de empirism științific încît orice confuzie între ele devine de-acum de neiertat.

tem, cel puțin, că toate evenimentele urmează, în desfășurarea lor, scheme identice, recognoscibile și neschimbătoare; căci dacă nu s-ar întîmpla astfel, cum am putea găsi legile care le guvernează? Și fără o ordine universală — fără un sistem de legi conforme cu realitatea — cum ar putea istoria să fie „inteligibilă“? Cum ar putea ea „să aibă sens“, să fie mai mult decît o descriere picarească a unei succesiuni de episoade întîmplătoare, mai mult decît o simplă colecție (așa cum o considera Descartes, chiar din acest motiv) de snoave femeiești? Valorile noastre — ceea ce pentru noi este bun sau rău, important sau trivial, drept sau nedrept, nobil sau vrednic de dispreț — sînt condiționate de locul pe care noi îl ocupăm în acest model general, de treapta pe care ne aflăm pe această scară mișcătoare. Lăudăm și blamăm, venerăm și condamnăm un lucru în măsura în care el se acordă sau nu cu interesele, nevoile și idealurile pe care încercăm să le satisfacem (finalități pe care, prin însăși natura noastră, nu ne putem împiedica să nu le urmărim), ajutați de propriile noastre lumini, adică de modul în care ne percepem propria condiție și locul în „Natură“. Asemenea atitudini pot fi considerate „raționale“ și „obiective“ în măsura în care avem o percepție exactă a acestei condiții, adică dacă înțelegem bine care ne este locul în marele plan al lumii, în acest proces ale cărui regularități pot fi discernute doar atît cît simțul și cunoașterea noastră istorică ne-o permit. Fiecare generație are propria sa viziune asupra trecutului și a viitorului dependentă de momentul istoric în care a ajuns, de ceea ce a lăsat în urmă, de direcția în care evoluează; iar valorile ei suferă și ele aceleași condiționări. A-i condamna pe greci, pe romani, pe asirieni sau pe azteci pentru cutare sau cutare viciu sau nebunie poate însemna, pur și simplu, a afirma că faptele, dorințele sau gîndurile lor contrazic propria noastră concepție asupra vieții. Această concepție poate fi adevărată și „obiectivă“ pentru etapa istorică atinsă și adoptată mai mult sau mai puțin clar în funcție de gradul de exactitate și de profunzime cu care este înțeles specificul acestei etape și sensul evoluției noastre. Dacă romanii și aztecii judecau diferit de noi, e posibil ca judecățile lor să nu fi fost mai puțin adevărate, mai puțin „obiective“ dacă le raportăm la modul în care ei își înțelegeau propria condiție și propriul (foarte diferit) stadiu de dezvoltare. Condamnarea valorilor lor e totuși suficient de justificată, dacă ținem seama că perspectiva din care le judecăm — condiționările noastre — constituie singura referință de care dispunem. Probabil că dacă ne-ar fi cunoscut, ei ne-ar fi condamnat cu aceeași asprime și, pentru că

circumstanțele și valorile lor aveau și ele temeiurile lor, cu o egală justificare. Potrivit acestei concepții, nu există nimic, nici un punct fix în afara mișcării generale în care noi sau ei ne-am putea sprijini, nu există standarde absolute și imuabile cu care am putea aprecia o dată pentru totdeauna lucrurile și persoanele. Din acest motiv, singurele atitudini corect descrise și pe drept condamnate ca relative, subiective și iraționale nu reprezintă decît forme ale incapacității noastre de a ne subordona judecățile adevăratelor noastre interese, efortului de împlinire plenară a ființei noastre față de tot ceea ce ne așteaptă în mod inevitabil pe treapta următoare a implacabilei noastre dezvoltări. Cîțiva gînditori ai acestei școli privesc cu compasiune aberațiile subiective și le scuză ca pe niște atitudini temporare, de care cunoașterea sporită a viitorului va feri omenirea. Alții exultă privind cu desfătare și ironie la soarta acelora care, interpretînd greșit marșul inexorabil al evenimentelor, cad victimă consecințelor acestuia. Că tonul e caritabil sau sarcastic, că sînt condamnate erorile indivizilor nesăbuiți sau ale mulțimii oarbe, că se aplaudă inevitabila lor anihilare, această atitudine se sprijină pe credința că tot ceea ce se manifestă este determinat de mașinăria însăși a istoriei — de forțele impersonale ale clasei, rasei, culturii, Istoriei, Rațiunii, Forței vitale, Progresului, Spiritului Vremii. În această organizare a vieților noastre, pe care noi n-am creat-o și pe care n-o putem modifica, istoria — și numai ea — este în ultimă instanță responsabilă de tot ceea ce se întîmplă. A blama sau a lăuda indivizi sau grupuri de indivizi pentru că au acționat bine sau rău, cu gîndul că ei ar fi, într-un anumit sens, cu adevărat liberi să aleagă și deci că și-ar merita critica sau aprecierea, reprezintă o mare greșeală, o reîntoarcere la concepția primitivă și naivă despre oamenii capabili în vreun fel să evite o existență determinată complet de către forțele naturale și supranaturale, reprezintă o recădere într-un animism primar pe care studiul sistemului științific sau metafizic relevant ar trebui să-l îndepărteze grabnic. Căci dacă astfel de alegeri ar fi reale, structura determinată a lumii, singura — în această concepție — care face posibilă o explicație completă, fie științifică, fie metafizică, nu ar mai putea exista. Iar acest lucru este refuzat ca inimaginabil, „rațiunea îl respinge“, este ceva iluzoriu, amăgitor, superficial, o mostră de megalomanie pură și preștiințifică, nedemnă de oameni civilizați.

Ideea că istoria este guvernată de legi, naturale sau supranaturale, că orice eveniment al vieții umane este un element într-un

scenariu necesar are origini metafizice profunde: pasiunea pentru științele naturii hrănește acest curent, dar nu este nici singura și nici chiar principala sa sursă. În primul rînd, trebuie adusă în discuție concepția teleologică ale cărei rădăcini se întind pînă la începuturile gîndirii umane. Ea există în multe variante, însă toate au în comun credința că toți oamenii, precum toate ființele vii și probabil precum lucrurile neînsuflețite, nu sînt pur și simplu ceea ce sînt, ei au o funcție și urmăresc niște scopuri. Aceste scopuri, fie că le-au fost impuse de un creator care a făcut ca fiecare persoană și lucru să servească un obiectiv specific, fie că n-au fost impuse de un astfel de creator, dar sînt, ca atare, proprii posesorilor lor astfel încît fiecare entitate are o „natură“ și urmărește un obiectiv specific care îi este „natural“, măsura perfecțiunii ei fiind gradul în care acest obiectiv este realizat. Răul, viciul, imperfecțiunea, toate formele de haos și eroare apar, în această concepție, ca tentative blocate, eforturi zădărnicite de a atinge astfel de obiective, eșecuri datorate fie ghinionului care ridică obstacole în calea realizării de sine, fie unor eforturi greșit orientate către realizarea unor obiective care nu sînt „naturale“ pentru entitatea în cauză.

În această cosmologie, lumea oamenilor (iar pentru unii întregul univers) formează o singură ierarhie atotcuprinzătoare, astfel că a explica de ce fiecare element al ei este așa cum este, în locul și la momentul în care este, de ce face ceea ce face, revine *eo ipso* la a spune care îi sînt obiectivele, în ce măsură sînt ele atinse și care sînt relațiile de coordonare și de subordonare între obiectivele diferitelor entități cuprinse în armonioasa piramidă pe care ele o formează. Dacă acesta este adevăratul tablou al realității, atunci explicația istorică, precum orice altă formă de explicație, trebuie să constea, în primul rînd, în a atribui indivizilor, grupurilor, națiunilor, speciilor locul care le este propriu în schema universală. A cunoaște locul „cosmic“ al unui lucru sau al unei persoane înseamnă a ști ce este și ce face, dar și de ce el trebuie să fie așa cum este și să facă așa cum face. De aici urmează că a fi și a avea valoare, a exista și a avea o funcție (și a o împlini cu mai mult sau mai puțin succes) reprezintă unul și același lucru. Numai schema universală conferă existență și numai ea îi pune capăt, ea atribuie scopuri, adică valoare și înțeles, la tot ceea ce este. A înțelege înseamnă a decela modele. A da o explicație istorică nu înseamnă doar a descrie o succesiune de evenimente, ci și a le face inteligibile; iar a face ceva inteligibil revine la a-i revela modelul de bază,

adică acel model care, el singur, poate asigura atingerea scopului unic și particular entității în cauză. Prin acest model, ea își găsește locul — într-o manieră ce poate fi specificată — în acea schemă „cosmică" generală care reprezintă structura universului, structura fără de care putem vorbi de un haos făcut din piese și bucăți disparate, dar nu de un adevărat univers. Cu cît natura acestei structuri și modelele pe care ea le induce în formele diverse de comportament uman sînt înțelese mai profund, cu atît activitatea istoricului este mai explicativă, mai clarificatoare, mai „profundă". Pînă ce un eveniment, caracterul unui individ, activitatea unei instituții, a unui grup sau a unui personaj istoric nu sînt explicate ca niște consecințe necesare ale locului lor în schema generală (și cu cît schema este mai vastă, adică mai cuprinzătoare, cu atît sînt șanse mai multe ca ea să fie cea adevărată), nici o explicație — și deci nici o descriere istorică — nu poate fi furnizată. Cu cît se scoate mai mult în evidență caracterul inevitabil al unui eveniment, al unei acțiuni, al unui comportament, cu atît înțelegerea lor este mai bună și intuiția cercetătorului mai mare, cu atît sîntem mai aproape de adevărul ultim, unic și cuprinzător.

Această atitudine este profund antiempirică. În acest context se atribuie finalități tuturor lucrurilor și persoanelor nu pentru că am avea probe în sprijinul acestei ipoteze, căci dacă ar exista probe în susținerea ei, ar putea, în principiu, exista probe și împotriva ei. Iar în acest al doilea caz, anumite lucruri și evenimente ar putea să apară ca neavînd nici o finalitate, fiind astfel, în sensul menționat anterior, incapabile de a se integra în schema generală, adică imposibil de a fi explicate. Dar așa ceva nu se poate întîmpla, căci această pretenție e respinsă dinainte, în mod aprioric. Nu ne aflăm deci în fața unei teorii empirice, ci a unei atitudini metafizice care admite că a explica un lucru — adică a-l descrie așa cum este el „cu adevărat" — chiar a-l defini mai mult decît literal, adică superficial — înseamnă a-i descoperi finalitatea. În principiu, totul este explicabil, căci totul are o finalitate, deși mintea noastră ar putea fi prea slabă sau prea distrată pentru a descoperi, în toate cazurile concrete, care este această finalitate. În termenii acestei perspective, a spune despre lucruri sau persoane că există revine la a spune că ele urmăresc satisfacerea anumitor scopuri; dimpotrivă, a spune că ele există sau că au o realitate, fără să aibă însă un scop vizibil, nici impus din afară și nici „intrinsec" sau „înnăscut", înseamnă a afirma ceva nu fals, ci efectiv contradictoriu și deci lipsit de sens.

Teleologia nu este o teorie sau o ipoteză, ci o categorie sau un cadru conceptual în termenii căruia totul trebuie sau ar trebui imaginat și descris. Influența acestei atitudini asupra scrierii istoriei, de la epopeea lui Ghilgameș la acele plăcute jocuri ale răbdării pe care profesorul Arnold Toynbee le joacă — cu o antrenantă îndemînare și imaginație — cu trecutul și viitorul umanității, este prea cunoscută pentru a mai fi nevoie să fie accentuată. Ea pătrunde, deși inconștient, în gîndirea și limbajul celor ce vorbesc de „ascensiunea" și „decăderea" statelor, a mișcărilor, a claselor sau a indivizilor ca și cum acestea s-ar supune unui ritm irezistibil, unui val cînd crescător cînd coborîtor al vreunui rîu cosmic, fluxului și refluxului din sfera umanului, sferă aflată sub influența legilor naturale și supranaturale. Ca și cum regularități decelabile ar fi fost impuse indivizilor sau „supra-indivizilor" de către un Destin Manifest, ca și cum ideea de viață ca o piesă de teatru ar fi mai mult decît o metaforă foarte expresivă.[8] Pentru cei ce folosesc

---

[8] Nu vreau să sugerez că ar trebui să se renunțe la folosirea metaforelor și a figurilor de stil în exprimarea curentă, și cu atît mai puțin în cea științifică; numai că pericolul unei „reificări" nepermise — adică de a lua cuvintele drept lucruri, metaforele drept realități — e chiar mai mare în acest domeniu decît se admite îndeobște. Exemplele cele mai notorii sînt, bineînțeles, cele ale Statului și ale Națiunii, ale căror cvasi-personificări au stînjenit și indignat filozofi și chiar oameni obișnuiți timp de mai mult de un secol. Însă multe alte cuvinte și utilizări conțin un pericol la fel de mare. Mișcările istorice există și trebuie să ni se permită să le numim astfel. Acțiuni colective au și ele loc; societățile, la rîndul lor, se nasc, se dezvoltă, decad și mor. Scheme, „atmosfere", interferențe complexe între oameni și culturi sînt ceea ce sînt și nu pot fi reduse pentru analiză la constituente atomice. Cu toate acestea, a considera aceste expresii atît de literal încît să pară natural și normal a le atribui proprietăți cauzale, puteri active, proprietăți transcendente, pretenții de a li se aduce sacrificii umane, înseamnă a ceda fatalmente amăgirilor unor mituri. Sigur, în istorie apar „ritmuri", dar a le considera „inexorabile" nu e decît un simptom funest al condiției noastre. Culturile posedă structuri, iar vremurile un spirit; dar a descrie acțiunile umane ca niște consecințe „inevitabile" sau ca niște expresii ale lor înseamnă a cădea victima unei folosiri eronate a cuvintelor. Nu există nici o formulă care să asigure o traversare sigură între Scylla populării lumii cu puteri și autorități imaginare și Charibda reducerii tuturor evenimentelor la comportamentul verificabil al bărbaților și femeilor bine identificați, în contexte spațiale și temporale bine precizate. Chiar dacă nu facem decît să semnalăm existența acestor pericole și tot reușim ceva; trebuie să navigăm printre ele așa cum putem mai bine.

această figură de stil, istoria este o piesă — sau o succesiune de piese — comică sau tragică, un libret în care personajele, eroi și nemernici, învingători și învinși își spun replicile și își urmează soarta după un text conceput pentru ei, dar nu de către ei; căci altfel nimic n-ar mai putea fi conceput cu temei ca tragic sau comic, nici o schemă — nici o regulă — nici o explicație. Istorici, ziariști, oameni obișnuiți se exprimă în acești termeni care au devenit parte organică a limbajului uzual. Însă a lua asemenea metafore și întorsături de fraze *mot à mot*, a crede cu tărie că asemenea scheme sînt nu inventate, ci descoperite sau decelate intuitiv, că ele sînt nu doar cîteva din nenumăratele acorduri posibile pe care aceleași sunete le pot dărui unei urechi muzicale, ci, într-un anume sens, unicele acorduri; a gîndi că există *o* structură, *un* ritm fundamental al istoriei — ceva ce creează și justifică, în același timp, tot ceea ce există — înseamnă a lua jocul mult prea în serios, a vedea în el o cheie a realității. Cu siguranță, toate acestea conduc la o acceptare a perspectivei în care ideea de responsabilitate individuală nu mai este, „în cele din urmă", decît o iluzie. Nici un efort de interpretare care rămîne în coordonatele sistemului teleologic, oricît de ingenios ar fi el, nu va putea reda ideii de liberă alegere — o idee atît de chinuită — accepțiunea ei uzuală. Marionetele pot fi conștiente, pot participa cu bucurie la procesul inevitabil în care își joacă rolurile; dar el rămîne inevitabil, iar ele rămîn marionete.

Teleologia nu este, bineînțeles, singura metafizică a istoriei; ea a fost mereu secondată de concepția mult mai răspîndită, dar de o natură diferită, care distingea între aparență și realitate. Pentru un gînditor teleologic, toată aparenta dezordine, dezastrul inexplicabil, toată suferința gratuită, înlănțuirile ininteligibile de evenimente întîmplătoare nu rezidă în natura lucrurilor, ci sînt consecințe ale propriului nostru eșec de a descoperi finalitățile acestor lucruri. Tot ceea ce pare fără utilitate, discordant, josnic, urît, vicios, denaturat are — dacă reușim să ne dăm seama de asta — locul lui în armonia întregului, loc pe care numai Creatorul lumii sau chiar lumea (dacă ar putea deveni în întregime conștientă de ea însăși și de obiectivele sale) îl pot cunoaște. Eșecul total este exclus *a priori*, căci la un nivel „mai profund" toate procesele sînt presupuse a-și atinge împlinirea; și cum întotdeauna trebuie să existe un nivel „mai profund" decît cel la care poate ajunge orice intuiție, nu avem la dispoziție, în principiu, nici un test empiric care să ne asigure

de succesul sau de eșecul „final". Teleologia este o formă de credință ce nu poate fi nici confirmată, nici respinsă prin vreun tip de experiment; conceptele de evidență, demonstrație, probabilitate și altele de acest gen îi sînt cu totul inaplicabile.

Există însă o a doua concepție, nu mai puțin venerabilă, pentru care nu obiectivele, discernute cu mai multă sau mai puțină claritate, sînt cele ce explică și justifică tot ceea ce se întîmplă, ci o realitate atemporală, permanentă, transcendentă, „deasupra", „în afară" sau „dincolo" de realitatea în care trăim, o realitate a cărei esență se manifestă etern, într-o armonie perfectă, necesară și lipsită de ambiguități. Fiecare element al ei este determinat în esența lui de relațiile sale cu celelalte elemente și cu întregul. Dacă lumea nu pare să se manifeste în acest fel, dacă noi nu percepem persoanele și evenimentele actuale ca fiind legate între ele prin aceste legături necesare care fac de neconceput ideea că ceva poate fi altfel decît este, acest lucru se datorește numai insuficienței propriei noastre percepții. Sîntem orbiți de ignoranță, de stupiditate și de pasiune, și tocmai de aceea sarcina explicației științifice sau istorice constă în a demonstra că haosul aparențelor nu este decît o reflectare imperfectă a ordinii perfecte a realității, astfel încît, o dată în plus, fiecare își are propriul său loc, bine determinat. Explicația nu este altceva decît descoperirea structurii „subiacente". Idealul nu mai este acum acea perspectivă îndepărtată care invită toate lucrurile și persoanele să se împlinească, ci o fundamentală „structură a realității", veșnică și coerentă, ce coexistă în „atemporalitate" cu lumea confuză a simțurilor care o redă deformat, ca pe o umbră plăpîndă, și pentru care această „structură" este în același timp origine, cauză, explicație și justificare. Legătura dintre această realitate și lumea aparențelor este obiect de studiu în toate ramurile filozofiei adevărate — în etică, estetică, logică, în filozofia istoriei, a dreptului, a politicii — unde este abordată în funcție de „aspectul" luat în discuție. Însă indiferent de numele sub care o întîlnim — formă și materie, unu și multiplu, finalități și mijloace, subiect și obiect, ordine și haos, schimbare și repaos, perfect și imperfect, natural și artificial, natură și spirit — problema centrală, a relației dintre Realitate și Aparență, rămîne una și aceeași. A înțelege cu adevărat înseamnă a înțelege această relație și nimic altceva. Ea joacă rolul pe care conceptele de funcție și de scop le joacă în teleologie. Ea singură poate explica și justifica în același timp.

În fine, nu trebuie omisă nici influența științelor naturale. La prima vedere pare a fi un paradox faptul că metoda științifică este cu siguranță chiar negația speculației metafizice. Istoric însă, una se întrepătrunde cu cealaltă și — în domeniul de care vorbesc — ele prezintă importante afinități. În speță, metoda științifică și speculația metafizică se întîlnesc în ideea că tot ceea ce există este în mod necesar un obiect al naturii materiale și deci susceptibil de a fi explicat prin legi științifice. Dacă Newton a fost în stare să explice, în principiu, fiecare mișcare a fiecărei componente particulare a naturii fizice cu ajutorul unui mic număr de legi de o mare generalitate, nu este rezonabil să presupunem că evenimentele psihologice care constituie viața conștientă și inconștientă a indivizilor, precum și faptele sociale — relațiile dintre oameni, activitățile și „experiențele" societăților — ar putea fi și ele explicate prin metode similare? E adevărat, după cît se pare, că știm cu mult mai puțin despre temele psihologiei sau ale sociologiei decît despre fenomenele de care se ocupă fizica ori chimia; dar există oare vreo obiecție principală la ideea că o cercetare suficient de meticuloasă și de imaginativă a ființelor umane ar putea, într-o zi, să scoată la iveală legi capabile să ofere predicții la fel de puternice și de precise precum cele din științele naturii? Dacă psihologia și sociologia și-ar atinge într-o zi dimensiunea la care aspiră — și de ce n-ar face-o? — vom dispune atunci de legi care să ne permită, cel puțin în teorie (pentru că ar putea fi încă dificil în practică), să prezicem (sau să reconstruim) fiecare detaliu al vieții indivizilor în viitor, în prezent și în trecut. Dacă acesta este (și cu siguranță că este) idealul teoretic al unor științe precum psihologia, sociologia și antropologia, explicația istorică va consta — în cazul în care aceste științe sînt viabile — în simpla aplicație a legilor acestor științe, adică a ipotezelor stabilite, la cazuri individuale specifice. Poate că vom avea atunci o psihologie, o sociologie și o istorie „pure" — adică restrînse la principiile lor — pe de o parte, și la „aplicațiile" lor, pe de alta: vom vedea apărînd matematica socială, fizica socială, ingineria socială, „fiziologia" sentimentelor, a atitudinilor și a înclinațiilor, toate la fel de precise, puternice și folositoare ca și originalele lor din științele naturii. Regăsim aici chiar stilul de exprimare și idealul raționaliștilor secolului al optsprezecelea precum d'Holbach, d'Alembert și Condorcet. Metafizicienii sînt victime ale unei iluzii: nimic în natură nu este transcendent, nimic nu este intenționat; totul este măsurabil. Va veni ziua cînd,

ca răspuns la toate problemele dureroase care ne copleșesc acum, vom fi în stare să spunem, ca și Condorcet, „*Calculemus*“ și să dăm răspunsuri clare, exacte și convingătoare.

Toate aceste concepții — cele metafizice ca și cele științifice — au în comun (în ciuda chiar a marilor diferențe care le separă) ideea că a explica înseamnă a subsuma unor formule generale, a găsi legea care, acoperind un număr infinit de cazuri concrete similare, este aplicabilă. Cunoscînd toate legile relevante și un număr suficient de mare de fapte de aceeași importanță, va fi posibil să spunem nu doar ce se întîmplă, ci și de ce se întîmplă; căci, dacă aceste legi au fost corect stabilite, a descrie ceva înseamnă de fapt a afirma că nu se poate întîmpla altfel. Pentru adepții teleologiei întrebarea „de ce?“ are semnificația „ce obiectiv final se urmărește?“; pentru metafizicienii „realiști“, ne-teleologici, ea înseamnă „care este structura fundamentală care este determinantă în mod necesar?“; iar pentru susținătorii idealurilor derivate din statica și dinamica socială a lui Auguste Comte, ea e percepută sub forma „care sînt cauzele din care derivă?“ — cauzele actuale care sînt așa cum sînt, chiar dacă ar fi putut sau nu să fie altfel. Inevitabilitatea proceselor istorice, a tendințelor, a „ascensiunilor“ și „decăderilor“ are un caracter *de facto* pentru cei care cred că universul se supune doar „legilor naturale“ care îl fac ceea ce este. Ea este și *de jure* — justificare și explicație, în același timp — pentru aceia pentru care această uniformitate nu este un simplu dat, fapt brut, imuabil și indiscutabil, ci unul care se supune unor scheme, unor planuri, finalități și idealuri, unor idei prezente în mintea unei Divinități Raționale sau a Rațiunii Universale, unor obiective, unor entități estetice autonome, unor raționamente metafizice, justificări teologice spirituale, unor teodicee care vor satisface dorința noastră de a ști nu doar de ce lumea există, ci de ce ea merită să existe; și de ce există ea, această lume particulară, mai curînd decît o alta, de ce ea mai curînd decît nici una — în toate aceste cazuri soluția se configurează în funcție de valorile care fie sînt cumva „întipărite“ chiar în fapte, fie le „determină“ de la vreo înălțime sau adîncime „transcendentă“. Că sînt teleologice, metafizice, mecaniciste, religioase, estetice sau științifice, toate aceste teorii sînt — într-un sens sau în altul — forme de determinism. Căci o ipoteză comună tuturor acestor concepții este afirmația că libertatea de alegere a individului (cel puțin aici, pe Pămînt) este, în esența ei, o iluzie, așa cum ideea că ființele umane

ar fi putut face o altă alegere decît cea făcută derivă dintr-o ignorare a faptelor. De unde rezultă că orice afirmație care susține că oamenii ar fi trebuit să acționeze într-un fel sau altul, că ar fi putut evita asta sau cealaltă, că merită (și nu doar că stîrnesc sau reacționează la) laude sau mustrări, aprobare și condamnare are la bază ipoteza că — cel puțin — o anume parte a vieților lor scapă de determinările legilor, că acestea sînt metafizice, teologice sau exprimă probabilitățile generalizate ale științelor. Numai că — se spune atunci — această ipoteză este în mod evident falsă. Progresul cunoașterii aduce fără încetare noi domenii ale experienței în stăpînirea legilor care fac posibile inferența sistematică și predicția. Putem deci, căutînd să ne comportăm rațional, să lăudăm și să condamnăm, să avertizăm și să încurajăm, să pledăm pentru justiție sau pentru egoism, să iertăm, să scuzăm, să luăm decizii, să dăm ordine, să avem remușcări justificate — toate acestea însă doar în măsura în care adevărata natură a lumii ne rămîne necunoscută. Cu cît știm mai mult, cu atît aria libertății umane, și în consecință a responsabilității, se restrînge mai pronunțat. Pentru ființa omniscientă care știe de ce nimic nu poate fi altfel decît este, conceptele de responsabilitate sau de vină, de drept și de nedrept sînt cu necesitate goale de orice semnificație; ele nu sînt decît o simplă măsură a ignoranței noastre, a iluziilor noastre adolescentine; iar conștientizarea acestui lucru este primul semn al unei maturizări morale și intelectuale.

Această doctrină a îmbrăcat multiple forme. Îi subscriu, mai întîi, cei ce cred că judecățile morale sînt lipsite de temei pentru că noi cunoaștem prea mult și apoi cei ce cred că ele sînt nejustificate pentru că — dimpotrivă — cunoaștem prea puțin. În rîndul primilor, pot fi distinși cei al căror determinism este optimist și binevoitor de cei al căror determinism este pesimist, de cei care, încrezători într-un sfîrșit fericit, sînt în același timp răuvoitori, revoltați și sarcastici. Unii își caută mîntuirea în Istorie, alții în dreptate, alții în răzbunare, alții în extincția totală. Printre optimiști îi întîlnim pe cei ce se încred în forța rațiunii, în special precursorii și profeții științelor naturale și ai progresului material (de la Bacon la teoreticienii moderni ai societății), care susțin că întotdeauna viciul și suferința sînt produse ale ignoranței. Fundamentul convingerii lor este posibilitatea de a descoperi ceea ce oamenii din toate timpurile doresc cu adevărat, ce anume le stă în puteri și ce anume se află definitiv dincolo de puterile lor; avînd această perspectivă,

se pot inventa, descoperi și adapta mijloacele necesare atingerii acelor obiective care sînt realizabile. Slăbiciunea și mizeria, nebunia și viciul, defectele morale și intelectuale nu sînt decît consecințe ale unei adaptări defectuoase. A înțelege natura lucrurilor înseamnă (cel puțin) a cunoaște dorințele noastre profunde (și ale altora care, dacă sînt oameni, sînt asemenea nouă) și modalitățile de a le împlini. Tot ceea ce e rău provine din ignorarea finalităților sau a mijloacelor; a ajunge la cunoașterea lor este chiar scopul și rolul științelor. Științele vor avansa; adevăratele finalități și mijloacele eficiente pentru a le atinge vor fi descoperite; cunoașterea va spori, oamenii vor ști și mai multe și deci vor fi mai înțelepți, mai buni și mai fericiți. Condorcet, a cărui *Schiță a panoramei istorice a progresului spiritului uman* reprezintă formularea cea mai simplă și cea mai mișcătoare a acestei convingeri, nu se îndoia că fericirea, cunoașterea științifică, virtutea și libertatea sînt legate printr-un „lanț indisolubil" în timp ce stupiditatea, viciul, nedreptatea și nefericirea sînt simptome ale unei boli pe care progresul științei o va elimina pentru totdeauna; căci sîntem făcuți așa cum sîntem datorită unor cauze naturale — înțelegerea lor fiind suficientă pentru a restabili armonia cu „Natura". Lauda și mustrarea sînt dependente de ignoranță; sîntem ceea ce sîntem, precum pietrele și arborii, precum albinele și castorii, iar dacă pare irațional să acuzăm sau să cerem dreptate pentru că lucruri sau animale, climatul, solul sau fiarele sălbatice ne-au produs suferințe, este la fel de irațional să învinovățești actele oamenilor sau chiar firea lor, căci ele sînt la fel de determinate. Putem regreta — putem deplînge și demasca — dimensiunea cruzimii umane, a nedreptății și a stupidității oamenilor, consolîndu-ne în același timp cu certitudinea că o dată cu progresul rapid al noii noastre cunoașteri empirice toate acestea vor dispărea precum un vis urît; căci progresul și educația, dacă nu sînt inevitabile, sînt oricum foarte probabile. Credința în posibilitatea (sau probabilitatea) fericirii ca produs al unei organizări raționale a societății îi unește pe toți înțelepții binevoitori ai timpurilor moderne, de la metafizicienii Renașterii italiene la gînditorii evoluționiști ai *Aufklarung*-ului german, de la radicalii și utilitariștii Franței pre-revoluționare la vizionarii scientismului secolelor al nouăsprezecelea și al douăzecilea. Ea este miezul tuturor utopiilor, de la Bacon la Campanella, la Lessing și Condorcet, Saint-Simon și Cabet, Fourier și Owen, culminînd în fanteziile birocratice ale

lui Auguste Comte, cu lumea sa organizată în mod fanatic, cu ființele umane angajate cu bucurie în îndeplinirea funcțiilor lor, fiecare în domeniul lui riguros definit, în ierarhia rațional ordonată, cu totul imuabilă, a perfectei societăți. Aceștia sînt profeții umaniști binevoitori — secolul nostru cunoscînd și el destui de la Jules Verne, H. G. Wells, Anatole France și Bernard Shaw la nenumărații lor discipoli americani — care s-au pus în mod generos în slujba umanității, căutînd în mod sincer să elibereze fiecare ființă umană de povara ignoranței, a necazurilor, a sărăciei și a umilitoarei dependențe de alții.

Cealaltă variantă a acestei atitudini este cu mult mai puțin binevoitoare în ton și simțăminte. În descrierea proceselor istorice, Hegel, și după el Marx, pleacă și ei de la premisa că oamenii și societățile lor sînt parte a unei naturi mai vaste pe care Hegel o consideră spirituală, iar Marx materială. Mari forțe sociale își desfășoară lucrarea, dar numai indivizii cei mai avizați și mai dotați sînt conștienți de asta; oamenii obișnuiți sînt, în măsuri diferite, orbi la ceea ce dă cu adevărat forma vieții lor, în schimb ei venerează fetișuri și inventează mitologii copilărești pe care le împăunează cu titlul de concepții sau teorii destinate să explice lumea în care trăiesc. Din timp în timp, forțele reale — impersonale și irezistibile — care guvernează cu adevărat lumea se dezvoltă pînă la un punct în care un nou avans istoric este „de neevitat“. Atunci (așa cum, se știe, credeau atît Hegel cît și Marx) se atingeau momentele cruciale ale evoluției istorice; ele luau forma unor salturi violente, cataclisme, revoluții distructive care, adesea prin foc și spadă, stabileau o nouă ordine pe ruinele celei vechi. Inevitabil, filozofiile ridicole, vetuste, mărginite și artificiale ale vechiului stabiliment sînt răsturnate și măturate o dată cu adepții lor. Pentru Hegel, ca și pentru mulți alți filozofi și poeți romantici (dar nu pentru toți), istoria este o luptă perpetuă a unor vaste forțe spirituale încarnate cînd în instituții — biserici, rase, civilizații, imperii, state naționale — cînd în indivizi cu o statură supraumană — „figuri istorice de dimensiune universală“ — cu un geniu îndrăzneț și necruțător, dominatori și plini de dispreț față de neînsemnații lor contemporani. Pentru Marx, lupta se duce între grupuri organizate, condiționate social — între clasele apărute în lupta pentru subzistență și supraviețuire și, în consecință, pentru controlul puterii. Există o notă sarcastică (pe care doar cei mai binevoitori și mai ardenți adepți ai lor n-o aud) în cuvintele celor doi gînditori atunci

cînd imaginează confuzia și nimicirea filistinilor, a acelor bărbați și femei — oameni obișnuiți prinși în vîrtejul momentelor decisive ale istoriei. Atît Hegel cît și Marx evocă imaginea unor oameni tîmpi și pașnici, în mare măsură inconștienți de rolul pe care îl joacă în istorie, care își construiesc casele cu o mișcătoare speranță și simplitate pe pantele înverzite a ceea ce lor le pare o coastă de munte liniștită, cu încredere în permanența modului lor particular de viață, a organizării lor sociale, economice și politice, considerîndu-și propriile valori ca și cum ele ar fi eterne, trăind, muncind, luptînd fără să-și dea seama de procesul cosmic în care viețile lor nu sînt decît o componentă trecătoare. Numai că muntele nu este unul obișnuit; el este un vulcan; și cînd inevitabila erupție se produce (prevăzută, de altfel, de filozofi), casele lor, instituțiile lor elaborate cu grijă, idealurile lor, modurile lor de viață, valorile lor vor fi aruncate în afara existenței de către cataclismul care marchează saltul de la un stadiu „inferior" la un stadiu „superior". Cînd acest moment este atins, cei doi mari profeți ai distrugerii se găsesc în elementul lor; ei intră în posesia moștenirii lor și contemplă conflagrația cu o ironie și un dispreț sfidătoare, aproape byroniene. A fi înțelept înseamnă a înțelege direcția în care lumea se îndreaptă inexorabil, a te identifica cu forța în urcare ce vestește o nouă lume. Marx — și aici se găsește o parte din atracția pe care o exercită asupra celor asemănători cu el din punct de vedere emoțional — se identifică exultînd, în felul său nu mai puțin pasionat decît Nietzsche sau Bakunin, cu marea forță care este creatoare prin chiar spiritul său distructiv. Ea este întîmpinată cu stupoare și oroare doar de către cei ale căror valori sînt fără nădejde subiective, cei care își ascultă conștiința și sentimentele, vocea doicii și învățătura profesorului fără să înțeleagă splendorile unei vieți într-o lume care, din explozie în explozie, se îndreaptă spre realizarea marelui proiect cosmic. Iar cînd istoria își va lua revanșa — și fiecare profet *enragé* a secolului al nouăsprezecelea și-a pus în ea speranțele de răzbunare împotriva celor pe care îi ura cel mai tare — ea va pulveriza, în mod justificat, meschinul, pateticul, ridicolul și sufocantul furnicar uman. Justificat pentru că ceea ce este drept și nedrept, bun și rău se definește în funcție de obiectivul către care toată creația se îndreaptă. Or, tot ceea ce se găsește de partea rațiunii victorioase este drept și înțelept; tot ceea ce se găsește de cealaltă parte — de partea lumii predestinate distrugerii prin acțiunea forțelor rațiunii — este pe drept caracte-

rizat ca prostesc, ignorant, subiectiv, arbitrar, orb. Iar dacă această lume are o asemenea îndrăzneală încît să încerce să reziste forțelor destinate să o înlocuiască, atunci ea — adică proștii, ticăloșii și mediocritățile care o compun — poate fi, pe bună dreptate, numită retrogradă, imorală, obscurantistă, de o ostilitate perversă față de cele mai profunde interese ale umanității.

Deși tonalitățile acestor forme de determinism sînt diferite — ele apărînd fie în registru științific, umanist, optimist, fie în registru coleric, apocaliptic, triumfător — adepții lor sînt toți de acord că lumea are o direcție și este guvernată de legi, că direcția și legile pot fi descoperite, într-o anumită măsură, prin utilizarea unor tehnici adecvate de investigație. Mai mult chiar, ei cred că acțiunea acestor legi nu poate fi sesizată decît de către cei ce înțeleg că viețile, caracterul și actele indivizilor, atît mentale cît și fizice, sînt guvernate de „întregurile" mai vaste din care ei fac parte și că evoluția independentă a acestor „întreguri" constituie așa-numitele „forțe" de care nici o istorie cu adevărat „științifică" (sau „filozofică") nu poate să nu țină seama. Pentru a găsi explicația faptului că indivizi sau grupuri de indivizi acționează, gîndesc și simt mai curînd într-un fel decît în altul, trebuie să căutăm mai întîi să înțelegem structura, nivelul de dezvoltare și orientarea unor asemenea „întreguri" cum ar fi, de exemplu, instituțiile sociale, economice, politice și religioase în care sînt cuprinși indivizii. O dată ce înțelegem acest lucru, comportamentul indivizilor (sau al celor mai reprezentativi dintre ei) ar trebui să poată fi dedus logic, el încetînd să mai constituie o problemă aparte. Natura și funcțiile acestor vaste entități sau forțe diferă de la un teoretician la altul. Rasa, culoarea, religia, națiunea, clasa; clima, irigațiile, tehnologia, situația geo-politică; civilizația, structura socială, Spiritul Uman, Inconștientul Colectiv, pentru a lua la întîmplare cîteva din aceste concepte, toate au avut importanța lor în sistemele teologico-istorice ca protagoniste pe scena istoriei. Se consideră că ele reprezintă adevăratele forțe, indivizii nefiind decît niște simple ingrediente ale lor; ele sînt elementul constitutiv și în același timp cea mai articulată expresie a unei anumite faze din evoluția acestei forțe. Cei care au, mai clar și mai profund decît alții, conștiința rolului pe care îl joacă, de voie sau de nevoie, îl pot juca cu atît mai îndrăzneț și mai eficient: aceștia sînt liderii naturali. Alții, urmărindu-și propriile lor interese meschine, ignoră sau uită că sînt părți

ale unui model de schimbare continuu sau convulsiv, crezînd în chip eronat că (sau, oricum, acționînd ca și cum) ei și semenii lor ar trăi o existență fixată în coordonatele sale pentru veșnicie.

Toate variantele acestor atitudini presupun, precum orice formă de determinism autentic, eliminarea ideii de responsabilitate individuală. La urma urmelor, este firesc ca oamenii, din motive practice sau pentru că sînt ființe ce reflectează, să se întrebe cine sau ce este responsabil pentru o anume stare de lucruri pe care ei o privesc cu satisfacție sau angoasă, cu entuziasm sau oroare. Dacă istoria lumii este rezultatul unor forțe ușor de identificat, altele decît (și puțin afectate de) voințele și alegerile libere ale oamenilor (indiferent dacă acestea se manifestă sau nu), atunci doar evoluția acestor forțe poate da o explicație potrivită a ceea ce se întîmplă. De unde această tendință de a afirma că nu indivizii, ci aceste vaste entități sînt, finalmente, „responsabile". Trăiesc într-o anumită epocă, în contextul spiritual, social și economic în care mă găsesc: cum aș putea, în aceste condiții, să aleg și să acționez altfel decît o fac? Valorile după care îmi ghidez existența sînt valorile clasei mele, ale rasei, religiei sau civilizației mele sau sînt parte integrantă a „condiției" mele — a poziției mele în „structura socială". Nimeni nu neagă că ar fi pe cît de crud pe atît de stupid să mi se reproșeze că nu sînt mai înalt decît sînt, sau să mi se spună că nuanța părului meu, calitățile intelectuale și sufletești sînt în principal rezultatul propriei mele alegeri; căci toate acestea sînt configurate independent de vreo decizie a mea. Dacă extind această categorie în mod nelimitat, atunci tot ceea ce există apare ca necesar și inevitabil. Această extensie nelimitată a necesității, în oricare dintre concepțiile descrise mai sus, devine intrinsecă explicației fiecărui lucru. A critica și a lăuda, a lua în considerație diverse posibilități în derularea unei acțiuni, a acuza sau a apăra personaje istorice pentru că au acționat așa cum au acționat devine, în această perspectivă, o activitate absurdă. Admirația sau disprețul pentru un anume individ pot, în continuare, să fie exprimate, dar ele vor avea acum valoarea unor judecăți estetice. Putem elogia și denunța, putem avea sentimente de iubire sau de ură, de satisfacție și rușine, dar nu putem nici blama și nici scuza. Alexandru, Cezar, Attila, Mohamed, Cromwell, Hitler sînt, în natura lor, precum inundațiile sau cutremurele, precum răsăriturile de soare, precum oceanele și munții; putem să-i admirăm sau să ne simțim

înfricoșați de ei, să-i binecuvîntăm sau să-i blestemăm; dar a le critica sau preamări faptele are (în esență) același efect ca predica ținută unui copac (așa cum sublinia, cu causticitatea sa obișnuită, Frederic cel Mare, în atacul său la *Sistemul Naturii* al baronului d'Holbach).[9] Devine astfel ușor lipsit de sens să apreciezi măsura

[9] Determinismul nu este, bineînțeles, identic cu fatalismul, care este doar una și nu cea mai plauzibilă dintre speciile vastului gen al determinismului. Majoritatea deterministilor pare să susțină că deosebiri precum cele dintre un comportament voluntar și unul involuntar, dintre acțiuni și stări (sau mișcări) mecanice, dintre ceea ce este un om și ceea ce scapă de sub responsabilitatea lui și, de aici, chiar noțiunea de agent moral depind de ceea ce este sau ar putea fi influențat prin alegere, efort sau decizie individuală. Ei susțin că, în mod normal, eu laud sau critic un om numai dacă și pentru că eu sînt convins că ceea ce s-a întîmplat a fost (sau ar putea măcar parțial să fie) cauzat de alegerea sa sau de absența ei; și ar trebui să nu-l mai laud sau să-l mai critic dacă alegerile, eforturile sale etc. ar fi în mod vădit incapabile să influențeze rezultatul pe care eu îl aplaud sau îl deplor. Acest lucru este compatibil cu cel mai riguros determinism atîta timp cît alegerea, eforturile sale etc. sînt ele însele consecințe necesare ale unor antecedente spațio-temporale ușor de identificat. Această argumentație (în substanță e vorba de „disoluția" clasică a problemei liberului arbitru făcută de către empiriștii britanici — Hobbes, Locke, Hume — și de către discipolii lor moderni, Russell, Schlick, Ayer, Nowel-Smith, Hampshire etc.) nu mi se pare că rezolvă problema, ci, dimpotrivă, că o împinge înapoi. E posibil ca pentru scopuri juridice sau de alt fel eu să definesc responsabilitatea, răspunderea morală, în termeni ca aceștia. Dar dacă sînt convins că actul de a alege, caracteristicile temperamentale, deși influențează ceea ce se întîmplă, rămîn totuși în întregime determinate de factori care nu se află sub controlul individului (cum nu se află nici propriile motivații și resorturi ale acțiunii sale) atunci cu siguranță n-aș mai considera că-și merită lauda sau mustrarea morală. În aceste condiții, noțiunile de merit și răsplată, așa cum sînt ele azi folosite, ar deveni pentru mine lipsite de orice semnificație.

Același tip de obiecție mi se pare că se aplică la doctrina conexă după care voința liberă nu e altceva decît capacitatea de a fi influențat (în mod cauzal) prin laudă, mustrare, persuasiune, educație etc. Oricare ar fi tipul — fizic, psihic sau altul — al acelor cauze care se presupune că determină complet acțiunea umană, și oricare ar fi configurația și proporția în care se consideră că apar, dacă ele sînt adevărate cauze — dacă efectele lor sînt la fel de constante ca și, să spunem, efectele unor cauze fizice sau psihologice — atunci chiar acest lucru îmi pare că face noțiunea de liberă alegere inaplicabilă. În această concepție „aș fi putut proceda altfel" este

responsabilităților lor, să atribui anumite consecințe deciziei lor libere, cum fără sens este și efortul nostru de a face din ei exemple sau contraexemple, de a căuta să tragem învățăminte din viețile lor. Ne putem simți rușinați de actele și de gîndurile noastre (sau chiar de ale lor) tot așa cum un cocoșat se rușinează de propria sa cocoașă, dar nu putem avea remușcări: căci asta ar însemna nu numai că am fi putut acționa în alt mod, ci că decizia noastră de a acționa într-un fel sau altul ar fi fost liberă. Acești oameni au fost ceea ce au fost; tot așa și noi. Ei au acționat așa cum au acționat; nici noi nu scăpăm acestui determinism. Comportamentul lor poate

---

făcut să însemne „aș fi putut proceda altfel, dacă aș fi avut de ales", adică dacă nu ar fi existat obstacole insurmontabile care să mă împiedice (cu corolarul că alegerea mea poate fi efectiv influențată de laudă, dezaprobare socială etc.), dar dacă alegerea mea este ea însăși rezultatul unor cauze antecedente, eu nu sînt, în adevăratul sens al cuvîntului, liber. Libertatea de a acționa depinde nu doar de absența unor anumite tipuri de bariere — fizice sau biologice, să zicem — în timp ce alte obstacole, de exemplu cele psihologice — temperamentul, obiceiurile, maniile — ar rămîne în picioare; ea apare în situația în care însumarea tuturor acestor factori cauzali nu determină complet rezultatul — în care rămîne un spațiu, oricît de strîmt, în interiorul căruia alegerea nu este totalmente determinată. Acesta este înțelesul minimal al lui „aș fi putut" în acest context. Argumentul lui Kant că unde nu este libertate nu este nici obligație, că unde nu este independența de cauze nu este nici responsabilitate și deci nici merit și în consecință nici ocazie pentru laudă sau reproș este convingător. Dacă pot spune justificat „nu mă pot împiedica să aleg asta sau asta", atunci înseamnă că nu sînt liber. A spune că printre factorii care determină situația se află caracterul meu, obiceiurile, deciziile și alegerile mele — lucru care nu poate fi decît adevărat — nu schimbă coordonatele problemei și nici nu mă face liber în singurul sens relevant. Sentimentul acelora care au recunoscut în voința liberă o temă centrală și nu s-au lăsat înșelați de cele mai recente eforturi de a o dizolva ca problemă se arată, cum se întîmplă adesea cu problemele majore care au chinuit pe gînditorii fiecărei generații, a fi mai temeinic decît practicile acelor filozofi înarmați cu o metodă simplă, invincibilă, cu care mătură toate întrebările supărătoare din cîmpul analizei. Dr Johnson, ca și în alte chestiuni în care apar noțiuni de bun simț, pare și aici a fi fost ghidat de o solidă intuiție lingvistică. Bineînțeles că asta nu înseamnă că toate analizele pe care el le face semnificațiilor majore ale cuvintelor „a putea", „libertate", „necauzat" etc. sînt satisfăcătoare. A tăia nodul, așa cum a făcut-o dr Johnson, nu înseamnă a-l desface.

fi caracterizat cu ajutorul uneia din acele categorii fundamentale prin care istoria este redusă la o știință naturală sau la o schemă de tip metafizic sau teologic. Iată ce putem face pentru ei și, într-un grad și mai limitat, pentru noi și pentru contemporanii noștri. Asta e tot ce poate fi făcut.

Cu toate acestea, există deterministi riguroși care ne conjură, destul de ciudat, ca, în numele statutului științific al subiectului, să renunțăm la prejudecăți. Ei fac neîncetate apeluri la istorici să se abțină de la postura de judecători și să rămînă obiectivi, să nu înțeleagă prezentul prin valorile trecutului și nici Orientul prin Occident; să nu admire sau să-i condamne pe romani în funcție de asemănarea lor cu americanii de azi; să nu denunțe Evul Mediu pentru că nu a știut să practice toleranța așa cum o concepea Voltaire, și nici să-i aplaude pe frații Gracchi pentru că sîntem afectați de nedreptățile sociale ale timpului nostru sau, dimpotrivă, să-l critice pe Cicero datorită propriei noastre experiențe de juriști ce activează în politică. Ce să înțelegem din asemenea exhortații, din îndemnurile neîncetate de a ne utiliza imaginația și capacitățile de simpatie și de înțelegere pentru a evita o nedreptate care s-ar putea ivi dintr-o insuficientă pătrundere a finalităților, codurilor și obiceiurilor culturilor separate de noi în spațiu și timp? Ce poate să însemne, dacă nu faptul că a face o judecată morală, a căuta să fii drept nu este cu totul fără sens; că, în comparație cu arborii și cu pietrele, ființele umane merită să fie tratate cu dreptate și că de aceea trebuie să căutăm să fim onești, să nu lăudăm sau să criticăm în chip arbitrar sau eronat, din ignoranță, prejudecată sau lipsă de imaginație? Cu toate acestea, de îndată ce transferăm responsabilitatea pentru ceea ce se întîmplă de pe seama indivizilor pe seama acțiunilor cauzale sau teleologice ale instituțiilor, ale culturilor sau ale factorilor psihici și fizici, ce se mai înțelege din apelurile la simpatie sau la simțul nostru istoric, din suspinul după un ideal de imparțialitate totală care poate nici nu este pe deplin rezonabil, dar de care unii s-ar apropia mai mult decît alții? Puțini sînt cei acuzați de subiectivism în descrierea transformărilor geologice sau de lipsa de apropiere intuitivă în analizarea efectelor climatului italian asupra agriculturii vechii Rome. La aceasta ni se poate răspunde că, și în cazul în care istoria, precum științele naturii, ne satisface curiozitatea despre proce-

sele neschimbătoare — desfigurate doar de intruziunea judecăților morale — nu vom atinge nici măcar în cazul faptelor brute decît o înțelegere sumară dacă nu dovedim un grad suficient de pătrundere imaginativă în modurile de viață străine, sau puțin cunoscute nouă. Sigur, acest lucru este adevărat, numai că el nu atinge miezul obiecției prin care istoricii sînt acuzați de idei preconcepute sau de o colorare prea puternică a descrierilor lor. E posibil (lucru care, fără îndoială, s-a spus de multe ori) ca Gibbon sau Macaulay sau Treitschke sau regretatul domn Belloc să nu reușească să redea faptele așa cum bănuim că ar fi avut loc. A afirma acest lucru revine bineînțeles la a-i acuza pe acești scriitori că sînt incompetenți ca istorici; dar nu în asta constă învinuirea cea mai gravă. Ci mai curînd în faptul că, într-un fel, ei nu sînt doar imprecişi, superficiali și lacunari, ci și nedrepți; că ceea ce ei urmăresc este să ne cîștige aprobarea pentru una din părți, denigrînd, în consecință, fără temei cealaltă parte; că pentru a susține o parte, ei aduc în discuție fapte și utilizează metode de inferență sau de prezentare pe care le refuză fără motiv celeilalte părți. Li se reproșează că acest mod de prezentare derivă din concepția lor despre cum ar trebui să fie și să facă omul, că adesea aceste convingeri au la bază perspective care (apreciate cu normele obișnuite și pe scara de valori care predomină în societățile din care fac parte) sînt mult prea înguste, iraționale sau inaplicabile perioadei istorice în discuție și că din acest motiv ei au suprimat sau distorsionat adevăratele fapte așa cum sînt ele concepute de societatea educată din vremea lor sau chiar din vremea noastră. Deplîngem nu doar această suprimare sau distorsionare a faptelor, ci, în primul rînd, intențiile propagandistice pe care le bănuim în spatele lor — or, a vorbi oricît de puțin de propagandă (și lăsăm la o parte ipoteza că ea poate fi de o periculoasă eficacitate) înseamnă a susține că ideea de nedreptate nu este inoperantă, că note pentru purtare sînt, și pot fi chiar justificat, decernate; înseamnă de fapt că eu trebuie fie să încetez să mai laud sau să mai critic, fie — dacă nu pot să procedez astfel pentru că sînt o ființă umană și vederile mele sînt inevitabil impregnate cu valorizări morale — să caut s-o fac echitabil, cu detașare și ținînd seama de evidență, fără a-i acuza pe oameni că nu pot să facă imposibilul dar și fără a-i lăuda pentru asta. Or, această poziție

presupune — la rîndul ei — acceptarea responsabilității individuale, cel puțin într-o anumită măsură. Care este această măsură, care este lărgimea domeniului posibilităților sau al alternativelor ce pot fi liber alese, va depinde de modul în care fiecare interpretează natura și istoria; dar ea nu se va reduce niciodată la zero. Cu toate acestea, chiar și această evidență este negată — mi se pare mie — de acei istorici și sociologi îmbibați de determinism metafizic sau științific cărora li se pare justificat să spună că, „în ultimă analiză“ (expresie dragă lor), totul — sau atît de mult încît nu greșim dacă spunem totul — se explică prin efecte de clasă, de rasă, de civilizație, de structură socială. Asemenea gînditori lasă impresia că sînt robii convingerii că, deși s-ar putea să nu fim în stare să trasăm cu exactitate curba de evoluție a fiecărei existențe individuale cu datele pe care le avem la dispoziție și cu legile pe care pretindem că le-am descoperit, am putea, în principiu, dacă am fi omniscienți, s-o facem. În consecință, chiar acel rest de judecată de valoare pe care nici măcar o severă auto-disciplină și o conștientă renunțare la sine nu-l pot elimina, acest rest care dă culoare, determină alegerea materialului istoric și hotărăște dispunerea accentelor, oricît de experimentală, pe anumite evenimente și persoane ca fiind mai importante, mai interesante sau mai neobișnuite decît altele, poate fi fie rezultatul propriei noastre condiționări „ineluctabile“, fie fructul incurabilei noastre vanități și ignoranțe; în ambele cazuri, el este practic inevitabil: preț al condiției noastre umane, parte a imperfecțiunii omenești. El trebuie să fie acceptat doar pentru că literalmente nu poate fi respins, pentru că oamenii și percepțiile lor sînt ceea ce sînt, la fel ca și judecățile lor, pentru că ei sînt finiți și uită sau nu pot suporta acest fapt. Această sumbră concluzie nu este bineînțeles acceptată de nici un istoric în cursul activității sale, de nici o ființă umană în momentele sale ne-teoretice, chiar dacă, aproape paradoxal, argumentele care ne conduc la asemenea concluzii intenabile ce scot în evidență cît de restrînsă este aria libertății umane, și deci a responsabilității în comparație cu ceea ce s-a admis în epoca ignoranței științifice, ne-au dat multe lecții admirabile de înfrînare și umilință. Dar a susține că, atîta timp cît oamenii sînt „determinați“, istoria — în înțelesul de activitate a istoricilor — nu poate, strict vorbind, să fie dreaptă sau nedreaptă, ci doar adevărată sau

falsă, înțeleaptă sau stupidă, înseamnă a apăra o eroare care, deși rareori a stat (dacă a stat vreodată) la baza vreunei acțiuni, are totuși noblețea ei. Căci acceptarea sa teoretică, cu oricît de puțin entuziasm s-ar face, a condus la consecințe de o civilitate remarcabilă și a pus o frînă multor cruzimi și nedreptăți tradiționale.

III

S-a afirmat adesea că tot ceea ce facem, tot ceea ce suferim se înscrie într-un model predeterminat: că observatorul lui Laplace (posesor al unei cunoașteri adecvate a faptelor și a legilor) ar putea în orice moment al timpului istoric să descrie corect orice eveniment trecut și viitor, inclusiv pe cele care țin de viața noastră „interioară" — gînduri, sentimente, acțiuni. Credința în adevărul acestei afirmații a avut implicații diferite: pe unii i-a descurajat, pe alții, dimpotrivă, i-a inspirat. Însă indiferent dacă determinismul este sau nu valid sau măcar coerent, pare clar că acceptarea lui nu influențează gîndurile de zi cu zi ale majorității oamenilor, incluzîndu-i aici și pe istorici și chiar pe oamenii de știință în afara laboratorului lor. Căci dacă ar face-o, maniera de a vorbi a partizanilor săi ar reflecta acest lucru și ar fi, în același timp, diferită de cea a restului lumii. Există un tip de expresii pe care îl folosim în mod curent (și de care nu ne-am putea lipsi) precum: „N-ar fi trebuit să faci asta"; „trebuia să faci o asemenea greșeală?"; „aș putea s-o fac, dar prefer să nu"; „de ce a abdicat regele Ruritaniei? Pentru că, spre deosebire de regele Abisiniei, lui i-a lipsit voința puternică de a rezista"; „de ce *trebuie* să fie atît de stupid comandantul-șef?" Mai mult decît a exprima posibilitatea logică de a realiza alternativa nealeasă, aceste expresii disting situațiile în care indivizii sînt considerați în mod justificat responsabili de actele lor de cele în care ei nu pot fi considerați astfel. Căci nimeni n-ar putea să nege că ne contrazicem adesea atunci cînd este vorba să stabilim care este cea mai bună dintre alegerile posibile care îi sînt oferite unui om în prezent, trecut și viitor, în visele și imaginația sa; că istoricii (ca și detectivii, judecătorii și jurații) încearcă să stabilească, în limita capacităților lor, care sînt aceste posibilități ce se oferă oamenilor; că modul în care ei trasează liniile de demarcație separă istoria viabilă de istoria neviabilă. La fel, ceea

ce este numit realism (în contrast cu plăsmuirile imaginației, cu necunoașterea vieții și cu visele utopice) constă tocmai în plasarea a ceea ce s-a întîmplat (sau s-ar putea întîmpla) în contextul a ceea ce s-ar fi putut (sau s-ar putea) petrece și în delimitarea de ceea ce nu s-ar fi putut petrece. În cele din urmă, în această distincție rezidă (așa cum a sugerat odată Sir Lewis Namier) simțul istoriei — și pe ea se bazează de fapt dreptatea istorică (ca, de altfel, și dreptatea juridică). E singurul lucru care ne permite să vorbim de criticism, de laudă sau de mustrare ca de ceva drept, meritat, absurd sau incorect — singurul și cel mai evident motiv pentru care accidentele, situațiile de forță majoră, tocmai pentru că sînt inevitabile, se află necesarmente în afara categoriei de responsabilitate și, în consecință, dincolo de frontierele criticismului, ale laudei sau mustrării. Diferența dintre previzibil și excepțional, dintre dificil și facil, dintre normal și pervers urmează și ea cursul acelorași linii de demarcație. Toate acestea par prea evidente pentru a mai insista asupra lor. Este inutil să mai adăugăm că toate dezbaterile istoricilor pentru a stabili dacă o anumită politică ar fi putut sau nu să fie împiedicată, pentru a defini ce poziție teoretică trebuie adoptată privitor la acțiunile și personalitățile protagoniștilor nu pot fi inteligibile decît dacă acceptăm realitatea libertății de alegere. Dacă determinismul ar fi o teorie validă a comportamentului uman, aceste distincții ar fi la fel de inadecvate ca și atribuirea unei responsabilități morale sistemului planetar sau țesuturilor unei celule vii. Aceste categorii sînt atît de universale și de integrate în modul nostru de a gîndi și de a simți încît a le înlătura și a concepe apoi maniera în care ar trebui să gîndim, să simțim și să ne exprimăm fără ele sau în cadrul semantic al opuselor lor ar solicita foarte mult capacitățile noastre psihologice; experiența este aproape la fel de nerealistă ca și în cazul în care, să zicem, am pretinde că trăim într-o lume în care spațiul, timpul sau numărul, așa cum le înțelegem în mod obișnuit, nu ar mai exista. Putem avea opinii diferite despre situații specifice, despre realitatea unui fapt anume, dacă acesta se explică mai bine ca efect necesar al unor evenimente antecedente care scapă controlului uman sau, dimpotrivă, ca rezultat al unei alegeri umane libere; liberă nu doar în sensul că situația ar fi fost alta dacă am fi ales — și dacă am fi încercat să acționăm — diferit, ci în sensul în care nimic nu ne-a împiedicat să alegem astfel. E foarte posibil ca progresul științei

și al cunoașterii istorice să se îndrepte de fapt către o revelare a faptului că mult din ceea ce pînă acum era atribuit actelor de voință individuală liberă n-ar putea fi explicat în mod satisfăcător decît prin acțiunea altor factori „naturali“ și impersonali; că, din ignoranță sau vanitate, am acordat libertății umane un spațiu de acțiune mult prea mare. Cu toate acestea, chiar termeni precum „cauză“ ori „inevitabil“ își capătă înțelesul doar în măsura în care îi putem pune în contrast cu termenii opuși lor — alternative cel puțin imaginate, dacă nu efective. Aceste alternative pot fi improbabile, dar ele trebuie cel puțin să poată fi concepute, fie și cu singura intenție de a le opune necesităților cauzale și uniformităților guvernate de legi; dacă nu atașăm nici un sens noțiunii de acte libere, adică de acte nedeterminate în întregime de evenimente antecedente, de natura sau de „dispozițiile“ persoanelor sau ale lucrurilor, devine dificil să înțelegem ce considerații ne fac să distingem între actele care implică o anumită responsabilitate și simplele segmente ale unui lanț cauzal de evenimente fizice, psihice sau psiho-fizice — distincție pe care o etalează (chiar dacă toate aplicațiile ei particulare sînt greșite) mulțimea de expresii cu referire la alternativele posibile și la alegerile libere. La baza tuturor judecăților noastre de valoare, și în special a ideii că lauda și mustrarea pot fi nu numai utile și eficace, ci chiar meritate, stă chiar această distincție. Dacă teza deterministă ar fi adevărată și ar fi o reprezentare adecvată a lumii actuale, e clar că, și în ciuda extraordinarei cazuistici care a fost strînsă pentru a înlătura această concluzie, ideea de responsabilitate umană, așa cum este ea înțeleasă în mod obișnuit, nu se va mai aplica nici unei situații concrete, ci numai situațiilor imaginare sau ipotetice. Nu vreau să spun cu asta că determinismul este necesarmente fals, ci doar că nici vorbirea și nici gîndirea noastră nu sînt cele care ar trebui să fie dacă această teorie ar fi adevărată, și că este dificil și probabil dincolo de puterile noastre normale să ne imaginăm cum ar arăta lumea în mintea noastră dacă am crede cu adevărat în tezele sale; astfel încît a vorbi, așa cum încearcă să facă anumiți teoreticieni ai istoriei (și savanți cu înclinații filozofice), ca și cum am admite (nu doar în teorie, ci și în realitatea vieții) ipotezele deterministe, continuînd în același timp să gîndim și să vorbim așa cum o facem în mod obișnuit, înseamnă a hrăni o confuzie intelectuală. Dacă credința în libertate — bazată pe premisa că, din cînd în cînd, oamenii își exercită

capacitatea de alegere și că alegerile lor nu pot fi înțelese în întregime prin tipul de explicații cauzale care sînt acceptate, să zicem, în fizică sau biologie — dacă această credință este o iluzie inevitabilă, ea este atît de adîncă și de influentă încît nu este resimțită ca atare.[10] Fără îndoială, putem încerca să ne convingem pe noi înșine că sîntem, în mod sistematic, amăgiți[11], dar dacă încercăm să ne imaginăm implicațiile acestei posibilități și să ne modificăm în consecință modul nostru de a gîndi și de a vorbi, această ipoteză rămîne goală de orice conținut; adică dacă e să luăm comportamentul nostru drept revelator pentru ceea ce putem și ce nu putem să admitem, nu doar la nivel rațional, ci și în planul practicii, atunci ea nici măcar nu poate fi luată în serios. Părerea mea este că orice încercare serioasă de a ne adapta gîndurile și cuvintele la ipoteza determinismului, în starea actuală a lucrurilor și așa cum au fost ele de-a lungul timpului, reprezintă o tentativă redutabilă. Schimbările pe care ea le-ar implica sînt foarte radicale; categoriile noastre morale și psihologice sînt, e adevărat, mai flexibile decît cele fizice, dar nu cu mult; căci nu este cu mult mai ușor să începem a gîndi în termeni reali (modificîndu-ne corespunzător comportamentul și vorbirea) cum ar arăta universul unui determinist autentic, decît să concepem, cu un minim de detalii concrete indispensabile (adică să ne imaginăm) cum ar arăta o existență într-o lume atemporală, sau într-una cu un spațiu cu șaptesprezece

---

[10] Ceea ce poate și ceea ce nu poate face un agent particular în circumstanțe specifice este o chestiune empirică ce poate fi rezolvată adecvat, ca toate problemele de acest tip, doar printr-un apel la experiență. Dacă toate actele ar fi determinate cauzal de condiții antecedente care, la rîndul lor, ar fi determinate în același mod și tot așa *ad infinitum*, un asemenea demers s-ar sprijini pe o iluzie. Ca ființe raționale ce sîntem, ar trebui, într-un asemenea caz, să facem un efort de separare de iluziile noastre — de aruncare a vălului aparențelor; e sigur însă că am eșua. Amăgirea, dacă există, e de ordinul a ceea ce Kant numea „în mod empiric real" și „în mod transcendental ideal". Încercarea de a ne plasa în afara categoriilor care guvernează experiența noastră empirică („reală") i se părea lui Kant un plan de acțiune ininteligibil. Această teză este, cu siguranță, validă — ea n-are nevoie, pentru a fi enunțată, de accesoriile sistemului kantian.

[11] Efortul disperat de a rămîne în același timp înăuntrul și în afara acestui vis învolburat, de a spune indicibilul, este irezistibil pentru metafizicienii germani de un anume tip: Schopenhauer și Vaihinger, de exemplu.

dimensiuni. Îi las pe cei ce au dubii asupra acestui proces să-l încerce ei înșiși; simbolurile pe care le folosim în mod uzual cînd gîndim se vor preta cu greu experimentului; ele sînt, la rîndul lor, mult prea adînc infiltrate în viziunea noastră obișnuită despre lume, acceptînd orice diferență de perioadă, climă și cultură, pentru a suporta o ruptură atît de violentă. Putem, bineînțeles, să tragem toate consecințele logice din orice mulțime coerentă de premise — logica și matematica vor rezolva orice problemă de acest tip — numai că e ceva foarte diferit de a ști cum ar arăta rezultatul „în practică" și care ar fi consecințele sale concrete; și atîta timp cît istoria nu este o știință deductivă (chiar și sociologia devine tot mai ininteligibilă pe măsură ce își pierde contactul cu fundamentele ei empirice) asemenea ipoteze, nefiind decît modele abstracte, pure și inaplicabile, nu vor fi de un mare folos cercetătorilor vieții umane. Așadar, vechea controversă dintre determinism și liberul arbitru, cît timp își păstrează actualitatea pentru teologi și filozofi, nu trebuie să tulbure gîndurile celor preocupați de chestiuni empirice — viețile prezente ale oamenilor în spațiul și timpul experienței normale. Pentru istorici rutinați, determinismul nu este și nici nu trebuie să fie o problemă serioasă.

Cu toate acestea, oricît de inaplicabilă ar fi ca teorie a acțiunii umane, ipoteza deterministă, prin formele ei specifice, a jucat un rol impresionant, chiar dacă limitat, în modificarea concepției noastre despre responsabilitatea umană. Irelevanța ipotezei generale pentru studiile istorice nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere importanța sa ca un corectiv specific al ignoranței, prejudecăților, dogmatismului și fanteziei celor ce sînt chemați să judece comportamentul altora.[12] Cu siguranță, e un lucru bun ca specialiștii științelor sociale să ne aducă aminte că domeniul alegerii umane este cu mult mai limitat decît obișnuim să admitem, că evidența pe care o avem la dispoziție ne arată că multe din actele pe care prea des le credeam sub controlul individului nu corespund acestei imagini — că omul este un obiect într-o natură (pretabilă la predicția științifică) într-un grad mai mare decît a fost vreodată presupus, că ființele umane acționează adesea în parametrii determinați de ereditate, de mediul fizic sau social, de educație, de caracteristicile biologice sau fizice sau de interferența acestor

[12] Vezi paginile 148 și 150–151.

factori între ei și cu factorii mai obscuri vag denumiți caracteristici psihice; și că deprinderile de gîndire, simțire și exprimare rezultante sînt[13] susceptibile de a fi clasificate și de a deveni obiect al ipotezelor și al legilor sistematice în aceeași măsură ca și comportamentul obiectelor materiale. Toate acestea modifică, bineînțeles, ideile noastre despre limitele libertății și ale responsabilității. Dacă ni se spune că un caz de furt se datorește cleptomaniei, vom susține că tratamentul adecvat nu este pedeapsa, ci un remediu medical; în mod similar, dacă un act distructiv sau un caracter vicios este atribuit unor cauze psihologice sau sociale specifice, vom decide, dacă sîntem convinși că explicația este validă, că agentul nu este responsabil pentru actele sale și în consecință necesită un tratament terapeutic, iar nu unul penal. E salutară intenția de a ne reaminti îngustimea cîmpului în interiorul căruia putem începe să ne pretindem liberi, iar unii ar putea chiar spune că o asemenea conștientizare a limitelor este în creștere, în timp ce lărgimea cîmpului în descreștere. Unde trebuie să trasăm frontiera dintre libertate și legile cauzale — iată o problemă crucială; rezolvarea ei constituie un antidot puternic și indispensabil împotriva ignoranței și a iraționalității, făcînd posibile noi tipuri de interpretare — istorică, psihologică, sociologică, biologică — de care generațiile anterioare au fost lipsite. Lucrurile asupra cărora nu putem interveni sau putem doar într-o măsură mult mai mică decît ne-am fi imaginat, nu pot fi folosite în favoarea sau împotriva calității noastre de agenți morali; ele ne pot face să simțim mîndrie, rușine, regret, interes, dar nu remușcări; le putem admira, invidia, deplora, ele ne pot stîrni plăcerea sau teama, curiozitatea, dar nu pot fi (decît într-un sens cvasiestetic) lăudate sau condamnate; tendința noastră de a ne indigna este înfrînată; încetăm de a mai judeca. „*Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... j'expose*“, spunea cu mîndrie un scriitor francez, acest *j'expose* însemnînd pentru el tratarea tuturor evenimentelor ca pe niște fenomene cauzale sau statistice, ca pe un material științific exceptat însă de la orice judecată morală. Preocupați de a elimina orice judecată personală, în special morală, istoricii care au adoptat această poziție au tendința de a accentua predominanța decisivă în istorie a factorilor impersonali, a mediului fizic în care este trăită

[13] Cel puțin în principiu.

viața, puterea factorilor geografici, psihologici și sociali care nu sînt — cel puțin la nivel conștient — opera oamenilor, aflîndu-se cel mai adesea în afara controlului lor. Aceasta ne poate înfrîna aroganța și impune o anumită umilitate forțîndu-ne să admitem că propria noastră concepție asupra lumii, scările noastre de valori nu sînt nici permanente și nici universal acceptate, că mult prea încrezătoarele și tranșantele clasificări morale ale istoricilor din trecut și ale societăților lor derivă în chip evident din condiții istorice specifice, din forme specifice de ignoranță sau de vanitate, din trăsături temperamentale particulare ale istoricului (sau moralistului) sau din alte cauze și circumstanțe pe care, din perspectiva noastră avantajoasă, le considerăm ca aparținînd locului și timpului lor, ca dînd naștere unor interpretări care, în lumina standardelor noastre de exactitate și obiectivitate, ne apar ca niște idiosincrazii pretențioase, superficiale, nedrepte și adesea grotești. Și, ceea ce este chiar mai important, o asemenea abordare aruncă o îndoială asupra tuturor încercărilor de a stabili o linie de demarcație definitivă între ceea ce ține de liberul arbitru al individului și condiționările sale sociale sau naturale și o face prin punerea în evidență a gafelor stridente ale celor care, încercînd în trecut să rezolve o anume problemă, au făcut niște aprecieri eronate care acum, dincolo de orice îndoială, par consecințe ale mediului în care au trăit, ale personalității sau intereselor lor particulare. Și aceasta ne face să ne întrebăm dacă același lucru nu s-ar putea spune și despre noi și despre judecățile noastre istorice; și astfel, prin sugestia că fiecare generație este „subiectiv“ condiționată de propriile ei particularități psihologice, sîntem conduși să ne întrebăm dacă nu cumva ar fi mai bine să evităm orice judecată morală, orice atribuire de responsabilitate, dacă nu cumva ar fi mai prudent să ne limităm la termeni impersonali și să lăsăm neexprimat tot ceea ce nu poate fi pus în asemenea termeni. Oare n-am tras nici o învățătură din insuportabilul dogmatism moral și din clasificările mecanice ale acestor istorici, moraliști și politicieni ale căror vederi apar acum atît de datate, de perimate și, pe drept, atît de discreditate? Și ce sîntem noi să facem o asemenea paradă a propriilor noastre opinii, să dăm o asemenea importanță unor simple manifestări ale unei concepții — a noastră — atît de efemere? Cu ce drept, în orice caz, ne arogăm postura de judecători ai semenilor noștri ale căror coduri morale nu sînt decît produsul contextului lor

istoric specific, tot așa cum codul nostru moral derivă din contextul nostru istoric? Nu e cel mai bine să analizăm, să descriem, să prezentăm evenimentele și apoi să ne retragem și să le lăsăm „să vorbească ele însele", reprimîndu-ne acea intolerabilă aroganță a celui ce dă note, judecă, separă grîul de neghină după niște criterii personale ca și cum acestea ar fi eterne și nu — așa cum sînt ele de fapt — nici mai mult, nici mai puțin valide decît ale altora, conduși de alte interese, aflați în alte condiții?

O asemenea recomandare (în ea însăși suficient de salutară) de a păstra un anume scepticism în privința propriilor noastre capacități de judecată și de a ne feri să atribuim prea multă autoritate propriilor noastre vederi morale ne este adresată, să ne amintim, din cel puțin două părți; din partea celor ce cred că noi cunoaștem prea mult și din partea celor care cred că noi cunoaștem prea puțin. Știm acum, spun primii, că existența și criteriile noastre morale și intelectuale sînt așa cum sînt în virtutea situației istorice în perpetuă evoluție. Permiteți-mi să reamintesc varietatea celor ce susțin această teză. Cîțiva dintre ei, siguri că științele naturale vor sfîrși prin a da seama de tot, explică manifestările noastre în termeni de cauze naturale. Alții, care acceptă o interpretare a lumii mult mai metafizică, le descriu vorbind de puteri și autorități invizibile, precum națiunea, rasa, cultura; spiritul timpului, „acțiunile", manifeste sau oculte, ale „Spiritului Clasic", „Renașterea", „Spiritul Medieval", „Revoluția Franceză", „Secolul Douăzeci" toate concepute ca entități impersonale, totodată modele abstracte și realități, a căror „structură" sau „scop" determină comportamentul oamenilor și al instituțiilor — care nu sînt decît simple elemente și expresii ale lor. Alții au însă în vedere o procesiune sau o ierarhie teleologică prin care fiecare om, țară, instituție, cultură, epocă își joacă rolul într-un fel de dramă cosmică, fiind ceea ce sînt în virtutea rolului pe care nu ei și-l aleg, ci pe care însuși Dramaturgul divin îl stabilește pentru ei. Spunînd asta nu sîntem departe de vederile celor ce susțin că Istoria este mai înțeleaptă decît noi, că scopurile sale sînt impenetrabile, că noi — sau unii dintre noi — nu sîntem altceva decît mijloace, instrumente, manifestări, vrednice sau nevrednice, ale unei vaste scheme atotcuprinzătoare a progresului uman etern, a Spiritului German, a Proletariatului, a civilizației post-creștine, a omului faustic, a Destinului Manifest, a Secolului American sau a oricărui alt mit, mister sau abstracție. A ști tot

înseamnă a înțelege tot; înseamnă a ști de ce lucrurile sînt și de ce trebuie să fie așa cum sînt; astfel, cu cît știm mai mult, cu atît mai absurzi ne par cei ce presupun că lucrurile ar fi putut fi altfel, căzînd astfel în tentația irațională de a lăuda sau de a mustra. Expresia *tout comprendre, c'est tout pardonner* devine un simplu truism. Orice formă de cenzură morală — degetul acuzator al istoricilor, al publiciștilor, al politicienilor și chiar chinurile conștiinței — este prezentată, atît cît se poate, ca o versiune sofisticată a tabuurilor primitive, ca rezultat al unor tensiuni sau conflicte psihice ce îmbracă fie aparența conștiinței morale, fie a unei alte sancțiuni, crescută din și hrănindu-se cu acea ignoranță care generează credința amăgitoare în liberul arbitru și în alegerea nedeterminată — ambele sortite să dispară de îndată ce lumina adevărului științific sau metafizic va spori. Mai mult chiar, vedem că adepții unei metafizici sociologice, istorice, antropologice au tendința de a interpreta sensul vocației și al devoțiunii personale, vocea datoriei, toate formele de constrîngere interioară de acest tip ca o expresie, manifestă în viața conștientă a fiecărui individ, a „vastelor forțe impersonale“ care o controlează, forțe care vorbesc „în noi“, „prin noi“, „către noi“ pentru propriile lor scopuri impenetrabile. A pleca urechea la apelul lor nu înseamnă altceva decît că sîntem manevrați de ele, lăsîndu-ne astfel purtați către adevăratul țel al sinelui nostru „real“, al dezvoltării sale „naturale“ sau „raționale“, acela către care sîntem chemați în virtutea apartenenței la o clasă, la o nație, la o rasă, la o religie, la o categorie socială, la o tradiție, la o epocă, la un tip de temperament. Explicația pentru toate acțiunile umane și, într-un anumit sens, greutatea responsabilității sînt transferate (cîteodată cu o ușurare prost disimulată) pe umerii largi ai acestor vaste forțe impersonale — instituții sau mișcări istorice — mai apte să poarte o asemenea povară decît această fragilă trestie gînditoare care este omul, o creatură ce pretinde — așa cum face prea adesea —, cu o megalomanie nepotrivită fragilității sale fizice și morale, că este responsabil de lucrările Naturii și ale Spiritului. Pătruns de importanța sa, acesta laudă și mustră, venerează și torturează, asasinează și eternizează creaturi asemănătoare lui pentru că au conceput, organizat și executat politici pentru care nici el, nici ei nu pot fi făcuți — nici măcar pe departe — răspunzători; ca și cum niște muște s-ar constitui în tribunal, acuzîndu-se una pe alta de a fi provocat revoluțiile soarelui sau schimbarea anotimpurilor de

care depinde chiar viața lor. De îndată ce avem o percepție adecvată a rolurilor „inexorabile“ și „inevitabile“ pe care toate lucrurile însuflețite și neînsuflețite le joacă în procesul cosmic, ne eliberăm și de sentimentul străduinței personale. Sentimentul de vină și de păcat, accesele de remușcare și de auto-blamare se dizolvă de la sine; tensiunea, teama de eșec și frustrarea dispar pe măsură ce devenim conștienți de elementele unui „întreg organic“ mai cuprinzător în raport cu care noi nu sîntem decît mădulare, reflecții, emanații sau expresii finite; sentimentul nostru de libertate și independență, credința noastră în existența unui spațiu, oricît de limitat, în interiorul căruia putem alege să acționăm așa cum dorim, se depărtează de noi, fiind înlocuite de sentimentul de apartenență la un sistem ordonat, în care fiecare ocupă un loc care nu-i aparține decît lui. Sîntem soldați ai unei armate și de-acum încolo nu mai simțim durerile și pedepsele singurătății; armata este în marș, iar obiectivele ne sînt fixate, noi nu le putem alege; autoritatea face să tacă orice îndoială. Sporirea cunoașterii aduce cu ea o eliberare de povara morală, căci dacă puteri de dincolo și de deasupra noastră își fac lucrarea, am da dovadă de o aroganță nesăbuită dacă ne-am pretinde responsabili pentru activitatea lor sau dacă ne-am reproșa eșecurile ei. Păcatul originar este astfel transferat pe un plan impersonal, iar acte pînă acum privite ca imorale sau nejustificate sînt apreciate într-o manieră mult mai „obiectivă“ — dispuse fiind într-un context mai larg — ca parte a procesului istoric care, fiind cel ce ne-a furnizat scala de valori, nu trebuie judecat el însuși cu această scală. În noua lumină, actele respective nu mai sînt imorale, ci drepte și bune, căci ele sînt părți necesare ale întregului. Această doctrină se află la fel de bine în miezul tentativelor științifice de a explica sentimentele morale ca „reziduuri“ psihologice sau sociologice, ca și în miezul concepției metafizice pentru care tot ceea ce este —„cu adevărat“ — este bun. A înțelege înseamnă a vedea că nimic nu poate fi altfel decît este; că orice mustrare, indignare și protest reprezintă o deplîngere a ceea ce pare discordant, a elementelor ce par să nu se integreze, a absenței unei scheme satisfăcătoare din punct de vedere intelectual sau spiritual. Însă această absență nu este decît recunoașterea din partea observatorului a eșecului său, a orbirii și a ignoranței sale; o asemenea percepție a realității nu poate fi considerată obiectivă, căci în realitatea obiectivă totul se integrează cu necesitate, nimic nu e superfluu, nimic nu e deplasat,

orice ingredient se „justifică“ în existența lui prin cerințele întregului transcendent; orice sentiment de culpabilitate, de nedreptate, de urîțenie, orice rezistență sau condamnare este o simplă dovadă a lipsei de percepție adecvată (cîteodată inevitabilă) a unei înțelegeri greșite sau a unor aberații subiective. Viciul, suferința, nebunia, inadaptarea, toate își au sursa în incapacitatea noastră de a înțelege, în incapacitatea de a ne „conecta“ la realitate, ca să folosesc celebra formulare a lui E. M. Forster. Aceasta este predica pe care ne-o țin mari și nobili gînditori de toate orientările, de la Spinoza și Godwin, Tolstoi și Comte, de la mistici și raționaliști, teologi și materialiști științifici, metafizicieni și empiriști dogmatici, la sociologii americani, marxiștii ruși și istoricii germani. Astfel, Godwin ne spune (și el exprimă gîndurile multor persoane pline de omenie și de civilitate) că în înțelegerea unui act omenesc nu trebuie niciodată să aplicăm niște principii generale, ci să examinăm fiecare caz în toate detaliile individualității sale. Cînd examinăm cu atenție textura și modelul unei anumite vieți nu vom căuta, în graba și orbirea noastră, să condamnăm sau să pedepsim, căci trebuie să înțelegem de ce cutare sau cutare individ a fost nevoit să acționeze într-un fel sau altul, constrîns fie de ignoranță, de sărăcie, fie de vreun defect moral, intelectual sau fizic. Și vom ajunge întotdeauna să-l înțelegem (așa cum, cu mult optimism, presupune Godwin) pe respectivul ins, dacă ne înarmăm cu suficientă răbdare, cunoaștere și simpatie și nu-l vom mai critica tot așa cum nu criticăm nici obiectele din natură; întrucît este axiomatic că nu putem acționa pe baza cunoașterii dobîndite regretîndu-i în același timp efectele, vom ajunge în cele din urmă să-i facem pe oameni buni, drepți, fericiți și înțelepți. Tot astfel și Condorcet, Henri de Saint-Simon, alături de discipolul lor, Auguste Comte, plecînd însă de la convingerea opusă — că de fapt oamenii nu sînt unici și nu necesită fiecare un tratament individual, ci, la fel ca locuitorii împărăției animale, vegetale sau minerale, aparțin unor tipuri și se supun unor legi — susțin cu nu mai puțină vigoare că, de îndată ce aceste legi sînt descoperite (și ulterior aplicate), acest fapt va conduce prin el însuși la fericirea universală. De atunci, această convingere a fost reluată de mulți idealiști, liberali și raționaliști, tehnocrați și pozitiviști, adepți ai unei organizări științifice a societății; dar și, în diverse tonalități și interpretări, de teocrați, de romanticii neomedievali, de partizanii autoritarismului, de misticii politici de cele mai diverse tipuri. În

esență, același este discursul moral predicat, dacă nu de către Marx, atunci de cei mai mulți dintre discipolii lui Engels și Plehanov, de istoricii naționaliști prusaci, de Spengler și de către mulți alți gînditori care cred că există o schemă universală, că ei sînt singurii care au perceput-o, în timp ce alții nu au reușit, sau nu în aceeași măsură ca și ei, și că datorită acestei percepții a lor, oamenii pot fi salvați. Cunoaște și nu vei mai fi pierdut. Obiectul acestei cunoașteri diferă însă de la gînditor la gînditor, așa cum diferă concepțiile despre natura lumii. Trebuie să cunoaștem, rînd pe rînd, legile universului însuflețit și neînsuflețit, principiile de dezvoltare sau de evoluție, progresul și declinul civilizațiilor, finalitățile către care se îndreaptă toată creația, avatarurile Ideii sau ceva încă și mai puțin tangibil. Trebuie să cunoaștem, adică să ne identificăm cu acest conținut al cunoașterii, să ne regăsim unitatea în el, căci, indiferent ce am face, nu ne putem sustrage legilor cărora le sîntem subiecți, oricare ar fi tipul lor — „mecanic“, „vital“, cauzal, teleologic, impus, transcendent, imanent — sau mulțimii „infinite“ de fire impalpabile care ne leagă de trecut — de pămîntul și de strămoșii noștri, așa cum spunea Barrès; care ne leagă de mediu, de rasă și de epocă, așa cum susținea Taine; de marea comunitate a viilor și morților care ne-a făcut să fim ceea ce sîntem a lui Burke; astfel încît adevărul în care credem, valorile în funcție de care judecăm, de la cele mai profunde principii la cele mai banale capricii, sînt parte organică a continuumului istoric, din care facem parte. Tradiția, sîngele, clasa, natura umană, progresul sau umanitatea; *Zeitgeist*-ul, structura socială, legile istoriei sau adevăratele finalități ale vieții — să cunoaștem toate acestea — să le fim fideli — și vom fi liberi. De la Zenon la Spinoza, de la gnostici la Leibniz, de la Thomas Hobbes la Lenin și Freud strigătul de luptă a fost, în esență, același; obiectul cunoașterii și metodele descoperirii lui s-au constituit adesea în subiect de dispută, dar faptul că realitatea este cognoscibilă, că numai cunoașterea eliberează, și că o cunoaștere absolută eliberează în mod absolut — toate acestea sînt comune multor doctrine care constituie o parte importantă și valoroasă a civilizației occidentale. A înțelege înseamnă a explica, iar a explica înseamnă a justifica. Ideea de libertate individuală este o iluzie. Și cu cît depărtarea noastră de omnisciență este mai mare, cu atît mai dominatoare este această idee de libertate, de responsabilitate și culpabilitate, produse ale ignoranței și ale fricii care populează ne-

cunoscutul cu ficțiuni înspăimîntătoare. Libertatea individuală este o iluzie nobilă care a avut importanța ei socială; societățile puteau să se prăbușească fără ea; ea este un instrument necesar — unul din cele mai mari șiretlicuri ale „vicleniei" Rațiunii sau Istoriei, sau ale oricărei alte forțe cosmice pe care am putea fi invitați să o venerăm. Dar o iluzie, oricît de nobilă, utilă, justificată metafizic, indispensabilă din punct de vedere istoric, rămîne, cu toate acestea, o iluzie. Iar responsabilitatea individuală, diferențierea dintre alegerile bune și cele rele, dintre răul evitabil și ghinion nu sînt decît simple simptome, mărturii ale vanității, ale adaptării noastre imperfecte, ale incapacității umane de a înfrunta adevărul. Cu cît știm mai mult, cu atît vom fi mai ușurați de povara alegerii; îi iertăm pe ceilalți pentru ceea ce nu se pot împiedica să fie și, o dată cu ei, ne iertăm și pe noi înșine. În epoci în care procesul de alegere este, în mod particular, chinuitor și dilematic, cînd idealuri urmărite cu pasiune nu pot fi reconciliate, iar conflictele între ele nu pot fi evitate, aceste doctrine par, într-un mod particular, reconfortante. Scăpăm astfel de dilemele morale, negîndu-le realitatea; ne ațintim privirea către întregurile totalizante și le facem responsabile în locul nostru. Singurul lucru pe care îl pierdem este o iluzie, și o dată cu ea sentimentele, chinuitoare și superflue, de vină și de remușcare. Se știe că libertatea implică responsabilitate, și de aceea pentru multe spirite este o sursă nesperată de ușurare să scape în același timp de povara ambelor; și nu printr-un ignobil act de capitulare, ci prin îndrăzneala de a contempla, cu calm, lucrurile așa cum trebuie să fie ele; căci asta înseamnă a avea o autentică atitudine filozofică. Prin asta reducem istoria la un fel de fizică; putem condamna o galaxie sau razele gama, putem condamna pe Genghis Han sau pe Hitler — e același lucru. Izbitoarea formulare a profesorului Ayer (folosită într-un alt context), „a cunoaște tot înseamnă a ierta tot" nu mai reprezintă decît o tautologie dramatizată.

IV

Am vorbit pînă acum de concepția conform căreia nu am avea dreptul să lăudăm sau să criticăm, căci cunoașterea noastră — actuală sau viitoare — s-ar întinde sau s-ar putea întinde mult prea mult ca să mai avem vreo justificare procedînd astfel. Printr-un paradox

ciudat, la aceeași concluzie ajung și cei ce pornesc de la premisa aparent opusă conform căreia nu putem lăuda sau critica, însă nu pentru că am cunoaște prea mult, ci, dimpotrivă, pentru că nu cunoaștem suficient. Istorici pătrunși de un sentiment al umilinței în fața întinderii și a dificultăților sarcinii lor, văzînd cît de mari sînt pretențiile oamenilor și cît de mici cunoașterea și judecata lor, ne avertizează sever să nu revendicăm pentru valorile noastre valabile pe o arie restrînsă o validitate universală, să nu extindem la toți oamenii, din toate locurile și din toate timpurile judecăți care, în cel mai fericit caz, pot fi acceptate de o mică parte a umanității, într-un colț neînsemnat al universului și pentru o scurtă perioadă. Realiștii intransigenți influențați de marxism se deosebesc profund de apologeții creștini în viziunea asupra lumii, în metode și concluzii, dar se regăsesc alături de ei în susținerea aceluiași avertisment. Ei[14] ne asigură că principiile sociale și economice pe care englezii perioadei victoriene, de exemplu, le considerau fundamentale și eterne, nu erau altceva decît interesele unei comunități insulare particulare într-un moment precis al dezvoltării sale sociale și comerciale. În mod similar, adevărurile dogmatice după care și-au orientat existența și pe care le-au impus și altora, adevărurile în numele cărora se simțeau justificați să acționeze într-un fel sau altul, nu reprezentau decît nevoi economice și politice de moment, pretenții travestite în adevăruri universale. Aceste adevăruri au început să sune însă din ce în ce mai fals în urechile altor națiuni cu interese din ce în ce mai contradictorii, de îndată ce s-au văzut în postura frecventă de perdanți într-un joc în care regulile erau fixate de cei mai puternici. Apoi a venit ziua în care perdanții au acumulat, la rîndul lor, suficientă putere pentru a inversa rolurile și a modifica, chiar dacă inconștient, moralitatea internațională astfel încît aceasta să le servească interesele. Nimic nu este absolut, regulile morale depind direct de distribuția puterii; moralitatea prevalentă este adesea cea a învingătorilor; iar noi nu putem pretinde că ținem balanța dreptății în echilibru între aceștia și victimele lor, căci aparținem la rîndul nostru uneia din părți; *ex hypothesi*, nu putem privi lumea, în același timp, din mai multe puncte de observație. Dacă persistăm în a-i judeca pe alții după

---

[14] Vezi, de exemplu, opera de istorie contemporană, impresionantă și influentă, a profesorului E. H. Carr.

canoanele noastre vremelnice, nu ar trebui să protestăm prea mult dacă și ei, la rîndul lor, ne judecă după propriile canoane pe care cei mai ipocriți dintre noi se grăbesc să le denunțe pentru simplul motiv că ele nu se confundă cu ale noastre. Printre criticii creștini ai acestor gînditori există cîțiva care, plecînd de la premise foarte diferite, văd în oameni niște creaturi firave, pierdute în întuneric, ce știu mult prea puțin despre modul în care lucrurile au apărut și în care acționează determinările inexorabile ale istoriei, în care s-ar fi derulat evenimentele dacă n-ar fi intervenit un fapt sau o situație abia perceptibilă, aproape de nedeslușit. Oamenii, spun ei mai departe, caută adesea să se comporte în lumina propriilor concepții despre bine, numai că această lumină este slabă, iar asemenea iluminări fără putere revelează diferiților observatori aspecte diferite ale existenței. Astfel că englezii își urmează vechile tradiții, germanii luptă pentru a și le crea pe ale lor, pe cînd rușii încearcă să rupă cu toate tradițiile, atît ale lor cît și ale altora, rezultatele fiind, nu de puține ori, o baie de sînge, o suferință generală, distrugerea a ceea ce este mai valoros în culturile variate care intră într-un astfel de conflict violent. Omul își face planuri și acționează conform lor, dar ar fi crud și absurd să-l faci pe el — o creatură fragilă, născută să sufere — responsabil de dezastrele care au loc. Căci acestea sînt rezultatul a ceea ce profesorul Herbert Butterfield, un distins istoric creștin, numește „condiția umană“ (*human predicament*) — acea condiție în care ne părem adesea nouă înșine suficient de virtuoși, dar, pentru că sîntem imperfecți și sortiți să rămînem astfel datorită păcatului originar, pentru că sîntem ignoranți, precipitați, vanitoși, egoiști, ne rătăcim, producem suferință nedorită, distrugem ceea ce am vrea să păstrăm și consolidăm ceea ce am vrea să distrugem. Dacă am înțelege mai mult, probabil că am putea face mai bine, numai că inteligența noastră este limitată. Pentru profesorul Butterfield, dacă l-am înțeles bine, „condiția umană“ este rezultatul unor interacțiuni complexe între o multitudine de factori, din care puțini sînt cunoscuți, încă și mai puțini controlabili, iar cei mai mulți abia perceptibili. Ceea ce putem face însă este să ne acceptăm condiția cu o cuvenită umilință și, atîta timp cît sîntem scufundați laolaltă în aceeași obscuritate, și doar cîțiva dintre noi bîjbîie cu mai mult succes decît alții (cel puțin din perspectiva întregii istorii a umanității), ar trebui să dăm dovadă de înțelegere și de caritate. Ceea ce putem face în calitatea

noastră de istorici, atenți să nu spunem mai mult decît sîntem îndreptățiți să spunem, este să ne suspectăm aprecierile; să nu mai lăudăm și să nu mai condamnăm, căci datele evidenței nu sînt niciodată suficiente, iar cei acuzați sînt precum înotătorii prinși pentru totdeauna între curenți și vîrtejuri pe care nu le pot controla.

Găsim, mi se pare mie, o filozofie nu tocmai diferită în scrierile lui Tolstoi și ale altor pesimiști și quietiști, religioși sau nereligioși. Printre aceștia, și în special pentru cei mai conservatori dintre ei, viața este un torent ce curge într-o anumită direcție sau poate un ocean netulburat de maree, agitat doar de adieri trecătoare. Numărul de factori care o fac să fie așa cum este e foarte mare, însă noi nu cunoaștem decît o foarte mică parte a lor. Orice încercare de a interveni radical, pe baza propriei noastre cunoașteri, asupra evoluției lucrurilor apare, în această perspectivă, ca nerealistă și adesea la limita absurdului. Nu putem rezista marilor curente, căci ele sînt mult mai puternice decît noi, putem doar să navigăm folosind puterea vînturilor în așa fel încît să evităm coliziunile cu insulele de neclintit care sînt marile instituții ale lumii noastre, legile sale fizice sau biologice, cu marile stabilimente umane înrădăcinate adînc în trecut — imperiile, bisericile, credințele și tradițiile omenirii. Căci dacă încercăm să le înfruntăm, mica noastră ambarcațiune se va scufunda și noi ne vom pierde viețile în mod inutil. Înțelepciunea stă în evitarea situațiilor în care riscăm să ne răsturnăm, în utilizarea abilă a vînturilor astfel încît să ajungem cel puțin la capătul zilelor noastre, conservînd moștenirea trecutului, fără a ne grăbi către un viitor care oricum va veni suficient de repede, putînd fi chiar mai întunecat decît deprimantul prezent. În această perspectivă, condiția umană — disproporția dintre vastitatea năzuințelor noastre și inconsistența mijloacelor de care dispunem — este de fapt responsabilă de multe dintre suferințele și nedreptățile din lume. Fără ajutor, fără grația divină, fără o formă sau alta a intervenției divine nu avem nici o șansă să reușim. Să fim atunci toleranți, caritabili și înțelegători, să evităm nebunia acuzelor și a contra-acuzelor care ne-ar expune ironiei și milei generațiilor viitoare. Să ne mulțumim să distingem în umbrele trecutului ceea ce ne stă în puteri — conturul neclar al vreunei scheme — căci chiar și atît și tot pare suficient de dificil.

Bineînțeles, există un sens important în care realiștii intransigenți și pesimiștii creștini au dreptate. Critica severă, incriminările,

orbirea morală sau emoțională în fața modurilor de viață, a perspectivelor și a condiționărilor complexe ale altora, fanatismul intelectual sau etic sînt tot atîtea vicii, în scrierea istoriei ca și în viață. Fără îndoială că Gibbon și Michelet, Macaulay și Carlyle, Taine și Troțki (pentru a nu-i menționa decît pe cei mai eminenți dispăruți) pun la încercare răbdarea acelora care nu acceptă opiniile lor. Totuși acest corectiv la parțialitatea dogmatică, precum și opusul său, doctrina subiectivității inevitabile, prin absolvirea omului slab și ignorant de responsabilitate, prin recunoașterea în starea de condiționare a omului a factorului determinant în istoria umană, ne conduce, pe un alt drum, la aceeași poziție pe care o susține și doctrina lui „a ști tot înseamnă a ierta tot"; doar că aceasta pe care o discutăm acum îi substituie formula: cu cît știm mai puțin, cu atît avem mai puține motive justificate să condamnăm; căci cunoașterea nu poate conduce decît la o înțelegere mai clară a rolului neînsemnat pe care voința oamenilor și chiar intențiile lor inconștiente îl joacă în viața universului; prin aceasta se revelează absurditatea tentativei de a plasa orice responsabilitate serioasă pe umerii indivizilor sau, din aceleași considerații, pe cei al claselor, ai statelor sau ai națiunilor.[15]

Două curente de gîndire distincte susțin acest tip de discurs modern despre un efort sporit de înțelegere, discurs plin de avertismente la modă împotriva criticii severe, a moralizării, împotriva istoriei partizane. Există pe de-o parte concepția că indivizii și grupurile de indivizi aspiră mereu, sau oricum de cele mai multe ori, la ceea ce pare dezirabil; numai că datorită ignoranței și a slăbiciunilor lor, a complexităților unei lumi imposibil de a fi înțeleasă și controlată adecvat doar prin intuiția și abilitatea umană, ei acționează în așa fel, prinși cum sînt în determinările condiției umane comune, încît rezultatul este mult prea adesea dezastruos, atît pentru ei, cît și pentru alții. Cu toate acestea, nu obiectivele pe care omul și le propune trebuie blamate pentru asta, ci doar condiționările inerente în care el

[15] Bineînțeles, nu vreau să sugerez că marii moraliști occidentali, filozofii Bisericii medievale (și în particular Toma d'Aquino) sau ai Iluminismului, de exemplu, ar fi contestat ideea de responsabilitate morală; și nici că Tolstoi nu a fost preocupat de problemele pe care ea le ridică. Teza mea este că determinismul acestor gînditori i-a împins către o dilemă care i-a tulburat pe toți, dar pe care puțini au înfruntat-o.

este prins, într-un cuvînt, imperfecțiunea umană. Pe de altă parte, există teza conform căreia, în încercarea de a explica și analiza situații istorice, de a le discerne cauzele și de a le trasa consecințele pentru a ajunge în cele din urmă la stabilirea responsabilității pentru o anume componentă a situației, istoricul, oricît de detașat, de lucid și scrupulos, oricît de imparțial ar fi, oricît ar reuși să se imagineze în locul altora, este, cu toate acestea, confruntat cu o rețea de fapte atît de fină, cu legături atît de multe și de complexe, încît ceea ce cunoaște nu reprezintă nimic în comparație cu ceea ce nu cunoaște; în consecință, judecățile sale, în special cele de valoare, se sprijină întotdeauna pe o colecție insuficientă de date; iar dacă reușește să arunce o cît de mică lumină pe vreo părticică din complicatul model al trecutului, el a reușit atît cît un om poate spera să reușească. Dificultățile de a descurca chiar și o mică părticică din încîlcitul ghem al adevărului sînt atît de mari încît, dacă este un practician onest și serios, va recunoaște rapid cît este de departe de poziția care i-ar da dreptul să facă judecăți morale; în consecință, a lăuda și a critica — așa cum istoricii și publiciștii o fac cu multă ușurință și superficialitate — denotă îngîmfare, prostie, iresponsabilitate, nedreptate. În realitate, această teză[16], la prima vedere atît de umană și de convingătoare, nu se reduce la prima, fiind diferită de ea. În esența ei, prima afirmă că, deși omul își face planuri și acționează în conformitate cu ele, consecințele acțiunilor sale îi scapă adesea de sub control; ele nu pot fi prezise sau prevenite. Prin urmare, avînd atît de rar o influență vizibilă asupra cursului actual al evenimentelor, motivațiile umane nu ar trebui să joace un rol important în descrierile istoricului. De aceea, cît timp sarcina acestuia este de a descoperi și de a descrie ce, cum și de ce s-a întîmplat, dacă el acceptă să facă loc în interpretările sale propriilor opinii despre personalitățile și motivațiile umane — factorii istorici cu cea mai mică influență — el le acordă prin aceasta, din rațiuni pur subiective sau psihologice, o importanță exagerată. Căci a trata ceea ce poate fi semnificativ din punct de vedere moral ca un factor *eo ipso* influent pe plan istoric reprezintă o adevărată distorsionare a faptelor. Iată deci o primă poziție foarte clară. Distinctă de ea este cea de-a doua teză, după care cunoașterea

[16] Susținută, dacă nu cumva l-am înțeles greșit, de către profesorul Herbert Butterfield.

noastră nu este niciodată suficientă ca să justifice stabilirea de responsabilități — dacă există — și acolo unde există. Doar o ființă omniscientă (dacă putem folosi un asemenea termen) ar putea face așa ceva, numai că noi nu sîntem omniscienți și prin urmare toate caracterizările pe care le facem sînt absurde și prezumțioase; a înțelege acest lucru și a adopta o umilitate măsurată e premisa înțelepciunii istorice. S-ar putea foarte bine ca ambele teze să fie adevărate. Și s-ar putea, mai mult, ca ambele să izvorască din aceeași încredințare pesimistă că omul este slab, orb și ineficient atît în gîndire, cît și în acțiune. Cu toate acestea, e vorba de două viziuni deprimante și nu de una singură — căci prima își trage argumentele din neputința omului, iar a doua din ignoranța lui: oricare dintre ele poate fi adevărată, iar cealaltă falsă. Mai mult decît atît, nici una nu pare să se acorde cu opinia comună sau cu practica obișnuită a oamenilor sau a istoricilor; fiecare pare plauzibilă și neplauzibilă în felul ei și fiecare își merită susținerea sau respingerea. Există totuși cel puțin o sugestie comună: în ambele doctrine responsabilitatea individuală este anulată. Nu putem nici să aplaudăm, nici să condamnăm indivizi sau grupuri de indivizi, fie pentru că ei nu pot fi altfel decît sînt (toată cunoașterea nu este decît o înțelegere din ce în ce mai clară a acestei realități), fie pentru că știința noastră nu a ajuns pînă acolo încît să poată afirma acest lucru sau opusul său. Dar atunci — rezultă imediat — nu mai putem nici să acuzăm de moralitate sau de parțialitate pe acei istorici înclinați să laude sau să critice, căci ne aflăm împreună în aceeași barcă, și — în plus — nici o normă nu poate fi considerată, în mod obiectiv, superioară altora. Căci ce ar putea să însemne „obiectiv“ în acest context? Și ce criterii să utilizăm pentru a-i măsura gradele? Este evident că, pentru a compara scări de valori, nu există nici un „super-standard“ care, el însuși, să nu derive dintr-un set specific de convingeri, dintr-o cultură specifică. Toate comparațiile de acest gen trebuie să fie interne, la fel cum legile unui stat se aplică doar cetățenilor săi. Argumentul împotriva noțiunii de obiectivitate istorică este asemănător celui îndreptat împotriva dreptului sau a moralității internaționale: ea, pur și simplu, nu există. Mai mult, ideea în sine nu are nici un înțeles, căci normele absolute sînt cele cu care măsurăm lucrurile și nu pot fi — prin definiție — ele însele măsurabile.

Iată ce înseamnă a cădea victima propriilor intrigi. Pentru că toate normele sînt relative, a condamna sau a apăra parțialitatea și moralismul în istorie apar ca niște atitudini care, în absența unei norme absolute, nu mai pot fi rațional susținute sau contestate. Toate atitudinile devin neutre din punct de vedere moral; dar nici măcar această afirmație nu poate fi susținută, căci contrariul ei nu poate fi respins. Asta înseamnă că nu putem spune nimic despre acest subiect, că sîntem cu siguranță în fața unei *reductio ad absurdum* a întregii poziții. Se pare că o eroare fatală se ascunde în argumentația școlii antimoraliste.[17]

---

[17] Paradoxul care însoțește scepticismul general despre obiectivitatea în istorie poate fi formulat într-o altă modalitate. Unul din principalele motive pentru care reproșăm unui istoric oarecare atitudinea sa moralizatoare vine din gîndul nostru că scala sa de valori îi deformează judecățile, îl conduce la o pervertire a adevărului. Însă dacă pornim de la premisa că istoricii, precum toate ființele umane, sînt complet determinați în gîndirea lor de factori materiali (și spirituali) specifici, poate incalculabili și greu de definit, atunci așa-numita parțialitate a lor este, ca tot ce ține de gîndirea lor, consecința inevitabilă a „condiției" lor, lucru care se întîmplă de fapt și cu obiecțiile noastre — că e vorba de propriul nostru ideal de imparțialitate, de propriile noastre criterii de adevăr obiectiv cu care îi condamnăm, să zicem, pe istoricii naționaliști, pe cei marxiști cu limba lor de lemn sau orice alte repulsii sau *parti pris*-uri. Căci nu putem măsura subiectivismul lor și „obiectivismul" nostru cu cîntare diferite; dacă abordăm această chestiune din punctul de vedere al unui comunist sau al unui șovin, atitudinea noastră „obiectivă" este în aceeași măsură o ofensă la adresa criteriilor lor care, pentru ei, sînt la fel de evidente, absolute, legitime etc. Din această perspectivă relativistă, chiar noțiunea de standard absolut (care, prin însăși esența sa, respinge toate punctele de vedere particulare) nu poate fi, bineînțeles, decît o absurditate. Toate obiecțiile privind atitudinile parțiale, propaganda morală (sau politica) devin acum irelevante. Tot ceea ce nu corespunde opiniilor noastre spunem că este eronat, dar dacă această eroare nu este decît o manifestare a subiectivismului, nici condamnarea ei nu poate fi altceva; ar trebui să rezulte că nici un punct de vedere nu este superior celorlalte, în afara cazului în care el ar proveni dintr-o cunoaștere mai întinsă (și numai dacă se cade de acord asupra unui standard comun acceptat pentru a măsura o asemenea întindere). Sîntem ceea ce sîntem, într-un loc și într-un timp bine determinate; atunci cînd, ca istorici, selectăm și accentuăm, interpretăm și evaluăm, restituim și prezentăm faptele, o facem fiecare în modul nostru specific; la fel procedează națiunile, culturile și clasele. Plecînd de la asemenea considerații, cînd denunțăm un istoric ca fiind, intenționat sau nu, un propagandist, nu facem

Să luăm pentru moment în considerație părerile oamenilor obișnuiți asupra acestui subiect. În circumstanțe normale, nu avem impresia că spunem ceva în mod particular hazardat și contestabil dacă încercăm să apreciem politica lui Cromwell sau dacă îl descriem pe Pasteur ca pe un binefăcător al omenirii sau îl condamnăm pe Hitler pentru acțiunile sale. Nu ni se pare nici că spunem ceva ciudat dacă susținem că, să zicem, răposatul domn Belloc sau lordul Macaulay nu par să aplice aceleași criterii ale adevărului obiectiv (sau dimpotrivă, că le aplică cu aceeași imparțialitate) ca și Ranke, Creighton sau domnul Elie Halévy. Afirmînd toate acestea, ce facem de fapt? Ne exprimăm doar aprobarea sau dezaprobarea personală asupra personalităților sau a activităților lui Cromwell, Pasteur sau Hitler? Arătăm doar că sîntem de acord cu concluziile lui Ranke cu tonul general al domnului Halévy și că ele se apropie mai mult de gustul nostru, ne satisfac mai bine exigențele (din cauza temperamentului și a concepțiilor noastre) decît tonul sau concluziile lui Macaulay sau ale domnului Belloc? Cu toate acestea, dacă există o nuanță clară de reproș atunci cînd apreciem politica lui Cromwell sau descrierea pe care i-o face domnul Belloc, este ea altceva decît o simplă indicație că nu sîntem favorabili nici față de una, nici față de cealaltă, că idealurile noastre morale sau intelectuale diferă de cele pe care le considerăm a fi ale lor, indicație exprimată fără gîndul ascuns că ei ar fi putut, sau chiar ar fi trebuit, să acționeze diferit? Iar dacă sugerăm că ei ar fi putut sau ar fi trebuit să se comporte altfel este vorba doar de un simptom al incapacității noastre de a înțelege că ei nu puteau (căci nimeni nu poate) să acționeze într-un mod diferit, al unei ignoranțe prea profunde pentru a ne îndreptăți să spunem cum ar fi putut sau ar fi trebuit să acționeze? Poate că ar fi mult mai civilizat să nu afirmăm asemenea lucruri, ci să ne reamintim că toți, în mod egal — sau aproape egal — ne putem înșela, că responsabilitatea morală este o ficțiune preștiințifică, și

---

decît să indicăm distanța istorică, morală sau intelectuală care ne separă de el și nimic mai mult: pur și simplu ne definim poziția noastră personală. Iată ce pare a fi o contradicție internă gravă în concepțiile acelora ce susțin, în maniera disprețuitoare a domnului Carr sau cu tristețea profesorului Butterfield, că istoricii sînt condiționați din punct de vedere istoric, dar protestează în același timp atunci cînd aceștia exprimă judecăți morale.

că o dată cu sporirea cunoașterii noastre și cu o utilizare mai atentă și mai adecvată a limbajului, astfel de expresii „valorizatoare" (*value-charged*) și falsul concept de libertate umană pe care ele se fundamentează vor dispărea în cele din urmă — este de sperat — din vocabularul oamenilor luminați, cel puțin în declarațiile lor publice. Căci aceasta pare a fi consecința directă a doctrinelor schițate mai sus. Că este sau nu binevoitor, determinismul pare a conduce (ca de altfel și concepția că judecățile noastre morale sînt absurde, fie pentru că știm prea mult, fie pentru că știm prea puțin) la astfel de rezultate. Este o doctrină care și-a găsit susținători, în variatele ei forme, printre mulți dintre gînditorii civilizați și sensibili, în special ai timpului nostru. Cu toate acestea, ea se sprijină pe niște convingeri despre lume și despre ființele umane greu de acceptat; convingeri neplauzibile tocmai pentru că ele invalidează anumite distincții de bază pe care toți le facem și care se reflectă inevitabil în utilizarea curentă a cuvintelor. Dacă astfel de convingeri ar fi întemeiate, mare parte din ceea ce acceptăm fără discuții s-ar transforma peste noapte în ceva fals. Și cu toate acestea, sîntem îndemnați să credem în adevărul acestor paradoxuri, deși nu există o evidență factuală sau o argumentație logică suficient de convingătoare pentru a ne face să le adoptăm.

În aceeași linie de gîndire se susține că, deși e imposibil să ne abținem de la enunțarea unor judecăți morale (căci, inevitabil, toți oamenii trăiesc și gîndesc în propriile lor coordonate morale, estetice sau religioase), în scrierea istoriei, un efort de a reprima asemenea tendințe este mai mult decît necesar. În calitatea noastră de istorici, avem datoria de a descrie și de a explica, iar nu de a pronunța verdicte. Istoricul, ni se spune, nu este un judecător, ci un detectiv; el adună probe, iar cititorul, care nu dispune de nici una din responsabilitățile profesionale ale specialistului, trage concluziile morale care îi plac. Ca un avertisment general împotriva istoriei moralizatoare, această poziție este oportună, în special în epoci în care pasiunile partizane sînt ascuțite. Dar el nu trebuie interpretat ad litteram, căci se sprijină pe o falsă analogie între istorie și științele exacte. În acest din urmă domeniu, de altfel, obiectivitatea are un înțeles bine precizat: metodele și criteriile (mai mult sau mai puțin bine definite) sînt utilizate cu o grijă meticuloasă; faptele, argumentele și concluziile sînt formulate în terminologia special concepută sau utilizată pentru obiectivele

precise ale fiecărei științe; nu există intruziuni (sau sînt nesemnificative) ale unor considerații, concepte sau categorii irelevante, care sînt în mod expres excluse de canoanele științei în discuție. Nu sînt sigur că ar exista vreun folos în a considera istoria o știință; dar ea nu este, cu siguranță, o știință în sensul precizat mai sus, căci ea utilizează puține concepte și categorii care să-i fie particulare. Toate tentativele de a construi concepte și tehnici speciale specifice istoriei[18] s-au dovedit sterile, căci ele erau fie prea schematice pentru experiența noastră, fie nu aveau capacitatea să răspundă la întrebările noastre. Îi putem acuza pe istorici de parțialitate, de inexactitate, de stupiditate, de lipsa de onestitate tot așa cum ne putem acuza, în viața de zi cu zi, unii pe alții; îi putem aprecia pentru virtuțile de care ar da dovadă — nu sîntem mai îndreptățiți în cazul lor decît în situațiile obișnuite. Însă tot așa cum discursul nostru obișnuit s-ar denatura în chip vizibil dacă în urma unui efort conștient am încerca să eliminăm din el anumite ingrediente de bază — de exemplu, tot ce ar putea fi oricît de puțin legat de exprimarea judecăților de valoare și a atitudinilor noastre morale și psihologice devenite atît de normale încît nici nu le mai dăm atenție — și tot așa cum acest proces nu este privit ca indispensabil pentru garantarea a ceea ce noi ar trebui să considerăm minimul normal de obiectivitate, imparțialitate și exactitate, la fel, și pentru aceleași motive, nu este nevoie de nici un remediu radical pentru a asigura un minim rezonabil al acestor calități în scrierea istoriei. Ideea că un fizician ar putea să se exprime diferit în calitate de fizician și în calitate de om obișnuit nu e lipsită de sens, deși chiar și în acest caz limita dintre cele două vocabulare nu e deloc clară și absolută. S-ar putea ca, într-o anumită măsură, acest lucru să fie încă valabil pentru economiști și psihologi; el devine însă din ce în ce mai puțin adevărat pe măsură ce ne îndepărtăm de metodele matematice, așa cum se întîmplă atunci cînd este vorba de paleografie, de istoria științelor sau de comerțul cu lînă; și devine aproape o absurditate dacă îl căutăm la istoricii societăților și ai politicilor, oricît ar fi aceștia de stăpîni pe tehnicile adecvate, oricît ar fi de profesioniști și de riguroși. Istoria nu este o literatură de imaginație, dar în mod sigur ea nu este lipsită

---

[18] Tendința opusă utilizării profitabile a aparatului conceptual al altor discipline precum sociologia, economia sau psihologia.

de ceea ce, în oricare din științele naturii, ar fi pe drept condamnat ca inadmisibil de subiectiv și chiar, într-un sens empiric al termenului, ca intuitiv. Dacă excludem ipoteza că istoria trebuie să considere ființele umane simple obiective materiale în spațiu — că ea trebuie, pe scurt, să fie behavioristă — metodele sale pot fi cu greu asimilate canoanelor unei științe exacte.[19] Îndemnul ca istoricii să renunțe chiar și la acea minimă abordare sau apreciere morală sau psihologică care apare în mod inevitabil în tratarea oamenilor drept creaturi cu scopuri și motivații (și nu doar drept factori cauzali în derularea evenimentelor) mi se pare că provine dintr-o confuzie între obiectivele și metodele studiilor umaniste și cele ale științelor naturii. Pur descriptivă, cu totul depersonalizată, istoria rămîne ceea ce a fost mereu, o plăsmuire abstractă, o reacție extrem de violentă la ipocrizia și vanitatea generațiilor trecute.

V

Toate judecățile, și în special cele ce se referă la fapte, cuprind și se sprijină pe generalizări fie ale unor fapte, fie ale unor valori, fie ale ambelor, fiind cu totul lipsite de sens în afara unor asemenea generalizări. Acest truism, deși n-are nimic surprinzător în el, poate totuși conduce la aberații cu consecințe imprevizibile. Astfel, cîțiva dintre moștenitorii lui Descartes pentru care tot ceea ce este adevărat trebuie să poată fi (cel puțin în principiu) exprimat în

---

[19] Că istoria este în acest sens diferită de descrierea fizică — iată un adevăr descoperit de mult de către Vico, prezentat cu strălucire și imaginație de către Herder și discipolii săi și care constituie încă — în ciuda exagerărilor și a extravaganțelor la care a condus pe anumiți filozofi ai istoriei din secolul al nouăsprezecelea — cea mai importantă contribuție a mișcării romantice la cunoaștere. S-a arătat atunci, deși adesea într-un mod eronat și confuz, că a reduce istoria la o știință a naturii înseamnă a renunța deliberat la ceea ce noi știm că este adevărat, înseamnă a sacrifica o mare parte din familiara noastră cunoaștere introspectivă pe altarul unei false analogii cu științele, cu disciplinele matematice și științifice. Aceste exhortații către cercetătorii științelor umane de a practica austeritatea și auto-mutilarea pentru ca astfel ei să poată scăpa, asemeni lui Origene, de tentațiile de a păcătui (identificate în abaterile de la uzanțele „neutre“ de a prezenta datele observației), de a transforma scrierea istoriei (și, am putea adăuga, a sociologiei) într-un proces inutil și steril.

forma unor generalizări științifice (avînd, adică, o claritate matematică sau aproape matematică) concluzionează, așa cum au făcut-o și Comte și discipolii săi, că inevitabilele generalizări cuprinse în judecățile istorice trebuie, dacă vor să aibă o valoare, să ia și ele o astfel de formă, adică forma unor legi sociologice demonstrabile. Dacă nu pot fi exprimate în termeni ca aceștia, toate aprecierile de valoare trebuie aruncate la lada cu vechituri „subiective", căci nu sînt decît niște excrescențe „psihologice", expresii ale unor atitudini pur personale, superflue și neștiințifice, în principiu posibil să fie eliminate cu totul, pe care trebuie să le ținem cît mai departe de ținutul obiectivității în care nu au ce căuta. Mai devreme sau mai tîrziu — sîntem asigurați — toate științele se vor debarasa de ceea ce poate fi considerat, în cel mai bun caz, ca irelevant, iar în cel mai rău, ca un obstacol în calea unei perspective clare. Această concepție izvorăște dintr-o fascinație, ce poate fi ușor înțeleasă, pe care a exersat-o asupra acestor gînditori atitudinea de „neutralitate" morală a savanților din științele naturii și din dorința de a o vedea aplicată cu același succes în alte domenii. Numai că ea se sprijină pe o falsă analogie. Căci generalizările istoricilor diferă de cele ale oamenilor de știință prin aceea că aprecierile morale, politice, estetice sau (așa cum cred ei adesea) pur istorice — pe care acestea le exprimă sînt intrinseci și nu, ca în științe, exterioare obiectului. Dacă eu sînt istoric și doresc să explic cauzele marii Revoluții Franceze, presupun în mod firesc sau consider drept unanim acceptate anumite propoziții generale. Astfel, presupun că toate legile fizicii admise în mod curent se aplică lumii externe. Presupun, de asemenea, că toți (sau aproape toți) oamenii au anumite nevoi pe care caută să le împlinească — să se hrănească, să se îmbrace, să se adăpostească, să-și protejeze într-o anumită măsură persoana — și vor să aibă un cadru în care revendicările lor să fie ascultate și rezolvate. Poate că voi presupune ceva chiar mai particular, că oameni care se bucură de o anume bunăstare și putere economică nu vor mai accepta la nesfîrșit să fie lipsiți de drepturi politice sau de un statut social corespunzător; că oamenii sînt prada unor pasiuni diverse precum lăcomia, invidia, setea de putere; că anumiți indivizi sînt mai ambițioși, mai cruzi, mai vicleni sau mai fanatici decît alții; și așa mai departe. Toate aceste ipoteze sînt extrase din experiența comună; probabil că unele sînt false, altele exagerate, confuze sau

inaplicabile unor situații particulare. Foarte puține pot fi exprimate sub forma ipotezelor din științele naturii; și mai puține pot fi obiectul unor verificări experimentale decisive, căci de cele mai multe ori ele nu sînt precizate atît de clar, de net și de precis încît să poată fi organizate într-o structură formală care ar permite relaționări sistematice de implicații și excluderi reciproce și în consecință un tratament logic sau matematic strict. Mai mult decît atît: dacă s-ar dovedi capabile de astfel de formalizări, ele și-ar pierde o parte din utilitate; modelele idealizate din economie (pentru a nu mai vorbi de cele din fizică sau fiziologie) ar avea o utilitate limitată în cercetarea sau descrierea istorică. Aceste discipline inexacte depind de un important grad de concret, de vag, de ambiguitate, de sugestivitate, de expresivitate și de alte elemente inerente limbajului comun folosit de bunul simț, literatura și științele umane. Fără îndoială, exigențele de precizie și mărimea acesteia variază în funcție de context, de domeniu, de obiectul de studiu; iar regulile și metodele algebrei ar conduce la absurdități dacă ar fi aplicate la o artă care are propriile sale exigențe, cum este, de exemplu, cea a romanului. Disciplina precisă a lui Racine sau Proust cere un anumit geniu și datorește inteligenței și imaginației proprii omului tot atît de mult ca și disciplinele lui Newton, Darwin sau Hilbert, numai că metodele aplicabile în fiecare din aceste domenii (într-un număr, teoretic, nelimitat) nu sînt interschimbabile. Poate că fiecare are mult de învățat de la celelalte; e posibil ca Stendhal să se fi inspirat din senzualiștii secolului al optsprezecelea, din Ideologii contemporani cu el sau din Codul lui Napoleon. Dar cînd Zola s-a gîndit serios la posibilitatea de a scrie un „roman experimental“ în sensul literal al acestui cuvînt, bazat direct și controlat de rezultatele metodelor și concluziilor științifice, ideea a rămas, într-o largă măsură, fără vreun efect notabil, așa cum a rămas, din motive similare, și tentativa de roman colectiv a primilor teoreticieni comuniști ruși. Eșecul e inevitabil nu pentru că nu dispunem (încă) de un număr suficient de fapte (sau legi), ci pentru că aceste concepte pe care romancierii (sau istoricii) le folosesc în descrierea universurilor lor nu au natura artificial epurată a conceptelor științifice — acele entități ideale în care sînt formulate legile naturale — ele sînt mult mai bogate în conținut și lipsite de o structură logică simplă. Bineînțeles că există o influență reciprocă între un „tablou“ științific al lumii și concepțiile despre

viață în înțelesul obișnuit al acestui cuvînt; prima poate orienta foarte clar sensurile acestora din urmă. Scriitori precum H. G. Wells sau Aldous Huxley n-ar fi descris viața individuală și socială (și poate nici nu s-ar fi înșelat atît de profund asupra ei) așa cum au făcut-o adesea, dacă nu ar fi fost influențați în mod excesiv de științele epocii lor. Dar chiar și scriitori ca aceștia nu trag de fapt nici o concluzie din generalizările științifice, căci aplicarea acestora în afara domeniului lor propriu ar fi complet absurdă. Între științe și scrierea istoriei este o legătură strînsă și complexă, dar în nici un caz nu e vorba de o identitate sau chiar de o similaritate. Metoda științifică este indispensabilă în discipline precum paleografia, epigrafia, arheologia sau economia, în alte activități propedeutice istoriei, furnizîndu-i acesteia material și ajutînd-o să rezolve probleme specifice. Dar rezultatele lor nu vor fi niciodată suficiente pentru o narațiune istorică. Noi procedăm la o selecție a anumitor evenimente sau persoane pentru că estimăm că au avut o „influență", o „putere" sau o „importanță" cu totul particulare. Aceste atribute nu sînt, în general, cuantificabile sau susceptibile să fie reprezentate în terminologia unei științe exacte, sau chiar semi-exacte. Cu toate acestea, ele pot fi extrase sau abstrase din fapte — din evenimente sau persoane — în aceeași măsură ca și caracteristicile fizice sau temporale; ele sînt prezente pînă și în cronicile cele mai seci și mai nude — a mai spune asta e deja un truism. Putem fi oare foarte siguri că cele mai evidente categorii morale, noțiunile de bine și de rău, de drept și de nedrept, în măsura în care ele se regăsesc inevitabil în aprecierile noastre despre societăți, indivizi, personalități, acțiuni politice și idei, sînt, în principiu, complet diferite de indispensabilele categorii de valoare „nonmorale" precum noțiunile de „important", „trivial", „semnificativ" etc.? S-ar putea susține că părerile despre ceea ce este general acceptat ca „important" — cuceririle lui Alexandru cel Mare, ale lui Genghis Han, prăbușirea Imperiului Roman, Revoluția Franceză, ascensiunea și căderea lui Hitler — cuprind aprecieri relativ mai stabile decît evaluările cu o tentă „etică" mai pronunțată, sau că e mai ușor să se ajungă la un acord asupra faptului că Revoluția Franceză sau Rusă sînt evenimente „majore" (în sensul în care melodia pe care am fredonat-o ieri după-amiază nu putea fi caracterizată astfel) decît asupra calității morale a lui Robespierre (dacă era om bun sau nu) sau asupra justeții executării

conducătorilor regimului național-socialist în Germania postbelică. Cu siguranță, anumite concepte și categorii sînt, în acest sens, mai universale și mai „stabile“ decît altele.[20] Dar asta nu înseamnă că ele sînt „obiective“ într-un înțeles absolut limpede în care noțiunile etice nu pot fi caracterizate astfel. Căci limbajul nostru istoric, cuvintele și ideile cu care încercăm să reflectăm la evenimentele și persoanele trecute, cu care le descriem, sînt îmbibate de concepte și categorii morale — norme concomitent permanente și vremelnice — în aceeași măsură ca și alte noțiuni de valoare. Caracterizarea lui Napoleon sau a lui Robespierre ca personaje istorice importante, demne de atenția noastră mai mult decît urmașii lor de mică anvergură, derivă (ca și înțelesul unor termeni precum „major“ sau „minor“), din faptul că rolul celor doi în promovarea sau blocarea intereselor sau a idealurilor unui mare număr din contemporanii lor (de care sîntem legați prin propriile noastre interese) a fost considerabil; același lucru se petrece însă și cu judecățile noastre „morale“ asupra lor. Pe unde trebuie trasată linia de demarcație — de excludere a judecăților ce par a fi prea subiective pentru a fi admise într-o

[20] „Stabilitatea“ de care vorbim aici este o chestiune de grad. Toate categoriile noastre sînt, teoretic, supuse schimbării. Categoriile fizice — cele trei dimensiuni și extinderea infinită a spațiului perceput în limitele experienței curente, ireversibilitatea proceselor temporale, multiplicitatea și caracterul numărabil al obiectelor materiale — sînt probabil cele mai stabile. În principiu însă, chiar și aceste caracteristici generale ar putea fi supuse unor transformări importante. Vin apoi calitățile sensibile — culori, forme, gusturi etc.; apoi uniformitățile pe care se bazează științele — și care pot fi cu ușurință modificate în povești sau romane științifico-fantastice. Categoriile de valoare sînt însă mult mai fluide, iar în interiorul lor, gusturile fluctuează mai mult decît regulile de etichetă, iar acestea mai mult decît normele morale. În interiorul fiecărei categorii, anumite concepte par mai predispuse schimbării decît altele. Cînd asemenea diferențe de grad devin atît de marcate încît constituie ceea ce noi numim diferențe de natură, avem tendința să calificăm distincțiile mai largi și mai stabile drept „obiective“, iar cele mai înguste și mai puțin stabile drept opusul lor. Cu toate acestea, între ele nu există o ruptură vizibilă, o frontieră. Conceptele formează o serie continuă de la conceptele „permanente“ la reacțiile trecătoare, de moment, de la regulile și adevărurile „obiective“ la atitudinile „subiective“, iar ele se încrucișează în multe dimensiuni, cîteodată în unghiuri atît de neașteptate încît a le percepe, deosebi și analiza pe fiecare în parte e aproape un semn de geniu.

descriere pe care dorim s-o facem cît mai „obiectivă", adică susținută cît mai bine de fapte pe care oricine le poate cunoaște, inspecta, compara — iată o întrebare pentru judecata obișnuită, sau mai curînd pentru ceea ce este considerat astfel în societatea noastră, în epoca și locul în care trăim, de către oamenii cărora ne adresăm, ținînd seama de toate presupunerile acceptate, mai mult sau mai puțin unanim, în comunicarea normală. Dacă nu există o frontieră clară între „subiectiv" și „obiectiv", nu înseamnă că nu există nici un fel de frontieră; dacă aprecierile asupra „importanței", considerate în general „obiective", diferă în anumite privințe de judecățile morale care sînt adesea suspectate de a fi „subiective", nu înseamnă că „moral" este echivalent cu „subiectiv", că există vreo proprietate misterioasă în virtutea căreia aceste judecăți cvasi-estetice sau politice care separă esențialul de neesențial, fundamentalul de trivial, sînt în vreun fel intrinseci gîndirii și descrierii istorice, în timp ce ne-am putea oarecum dezbăra de implicațiile etice ale responsabilității și ale valorilor morale ca și cum acestea ar constitui un adaos exterior, un set de atitudini emoționale subiective în fața unui corp de fapte indiscutabile și verificabile, pe care toată lumea le acceptă ca atare. Ca și cum aceste „fapte" n-ar fi ele însele impregnate de astfel de evaluări, ca și cum un istoric sau oricine altcineva ar putea face o distincție tranșantă între ceea ce este cu adevărat faptic și ceea ce este evaluare a faptelor în sensul în care o asemenea evaluare ar reprezenta fără nici o îndoială o intruziune nepermisă și evitabilă în domenii precum fizica sau chimia (mai puțin sigur în economie sau sociologie) unde „faptele" pot și trebuie să fie descrise, în acord cu regulile acestor științe, în măsura posibilului, fără conotații morale.

VI

Cînd n-a mai rămas nimic de spus în favoarea atribuirii responsabilității pentru caracterul și acțiunile oamenilor cauzelor naturale și instituționale; cînd s-a făcut tot posibilul pentru a corecta acele interpretări eronate și schematice ale comportamentului uman care concentrează prea multă responsabilitate pe seama indivizilor și a actelor lor libere; cînd de fapt există atîtea probe că este dificil sau chiar imposibil ca oamenii, în contextul lor material, cu

educația și toate „presiunile sociale“ care se execută asupra lor, să se manifeste altfel decît o fac; cînd toate considerațiile psihologice și sociologice relevante au fost luate în considerație, iar factorilor impersonali li s-a atribuit greutatea cuvenită; după ce ereziile istorice „hegemoniste“, naționaliste și de alt tip au fost expuse și respinse; după ce au fost făcute toate eforturile pentru a determina istoria să aspire, fără a cădea în absurd, la condiția pură, *wertfrei*, a științei; după toate aceste condiționări restrictive, noi continuăm să lăudăm și să criticăm. Îi criticăm pe alții așa cum ne criticăm pe noi înșine; și cu cît știm mai mult, cu atît sîntem mai dispuși — se pare — să criticăm. Am fi cu siguranță surprinși dacă ni s-ar spune că o înțelegere mai mare a propriilor acțiuni — împreună cu motivațiile și circumstanțele lor exterioare — ar duce inevitabil la o eliberare treptată de autocritică. Contrariul este, cu siguranță, mult mai adevărat. Căci cu cît ne analizăm mai profund propria conduită, cu atît ea ni se va părea mai criticabilă, cu atît vom avea mai multe remușcări; și dacă faptul e valabil pentru noi, e rezonabil să ne așteptăm ca el să fie valabil și pentru alții. Situația noastră poate diferi de a lor, dar nu întotdeauna atît de mult încît orice comparație să devină ilegitimă. Putem noi înșine să fim acuzați pe nedrept și să devenim astfel extrem de sensibili la pericolul de a fi nedrepți cu alții. Dar deoarece critica poate fi uneori nedreaptă, iar tentația de a o exprima prea puternică, nu rezultă cu necesitate că ea nu este niciodată justificată; iar dacă judecățile noastre se ivesc adesea din ignoranță, violență, încăpățînare, prostie, superficialitate sau lipsă de onestitate, nu înseamnă că opusele acestor calități nu există, că sîntem, atunci cînd scriem istorie, în mod misterios, condamnați la o măsură importantă de relativism și subiectivism, de care, la fel de misterios, am fi liberi, sau cel puțin mai liberi, în gîndurile și comunicarea de zi cu zi cu semenii noștri. Eroarea majoră a acestei poziții este de-acum atît de evidentă încît nu mai e nevoie să insistăm asupra ei. Ni se spune că sîntem creaturi ale naturii, ale mediului sau ale istoriei și că acest lucru ne influențează temperamentul, judecățile și principiile. Toate judecățile sînt relative, toate evaluările sînt subiective, căci toate sînt rezultatul interacțiunii mai multor factori spațio-temporali, individuali și colectivi. Dar relative în comparație cu ce? Subiective în raport cu ce? Ele sînt făcute să se integreze într-o schemă efemeră — dar cum ar putea fi concepută acea independență atem-

porală de astfel de factori deformați? Termenii relativi (în special cei peiorativi) au nevoie de termeni corelativi, altfel ei își pierd orice semnificație, devin simple ironii răutăcioase, fraze propagandistice destinate să discrediteze, iar nu să descrie sau să analizeze. Atunci cînd discredităm o judecată sau o metodă afirmînd că este parțială sau subiectivă, ne referim la faptul că metodele adecvate de apreciere a datelor evidenței nu au fost aplicate corespunzător; că s-a trecut nepermis de ușor, s-a suprimat sau s-a deformat ceea ce în mod obișnuit numim fapte; că evidența care în anumite situații este considerată ca fiind suficientă pentru a da seama de actele unui individ sau ale unei societăți este ignorată, fără nici un motiv întemeiat, în alte situații, similare în toate privințele relevante; că norme de interpretare sînt arbitrar modificate de la caz la caz, adică fără respectarea unei reguli sau a unui principiu; că avem motive de a crede că istoricul în discuție a dorit să stabilească anumite concluzii din alte motive decît cele impuse de evidența dedusă din normele de inferență validă acceptate în epoca sa sau în epoca noastră, că acest lucru l-a împiedicat să utilizeze criteriile și metodele potrivite domeniului său pentru verificarea faptelor și demonstrarea concluziilor; avem în vedere toate aceste considerații, împreună sau separat, sau altele de aceeași natură. Iată modalitățile prin care distingem în practică superficialitatea de profunzime, parțialitatea de obiectivitate, denaturarea faptelor de onestitate, stupiditatea de perspicacitate, pasiunea și confuzia de detașare și luciditate. Iar dacă percepem corect aceste reguli, sîntem pe deplin justificați să denunțăm încălcările lor din orice parte ar veni ele; de ce n-am face-o? Dar, s-ar putea obiecta, ce semnificație au expresiile pe care le-am utilizat mai sus cu atîta dezinvoltură — „valid“, „obișnuit“, „adecvat“, „relevant“, „deformat“, „suprimarea faptelor“, „interpretare“? Oare înțelesul și utilizarea acestor termeni fundamentali sînt invariabile și lipsite de ambiguitate? Oare ceea ce este relevant și convingător pentru o generație nu poate fi privit ca irelevant de către următoarea? Fapte indiscutabile pentru un istoric pot părea, destul de des, simple teoretizări suspecte pentru un altul. Este, de altfel, ceea ce se întîmplă, căci criteriile evidenței sînt schimbătoare. Date admise ca atare într-o anumită epocă par, secole mai tîrziu, impregnate cu presupoziții metafizice atît de discutabile încît abia mai sînt inteligibile. Orice pretenție de obiectivitate, ni se va atrage din nou

atenția, este subiectivă, variază în funcție de timp și de loc; veridicitatea, caracterul convingător, toate intuițiile și descoperirile unei perioade fertile din punct de vedere intelectual nu sînt astfel decît raportate la propria „stare a opiniei" în care au apărut; nimic nu este etern, totul curge. Totuși, oricît de des s-a repetat acest argument, oricît de plauzibil ar putea părea el, în acest context el rămîne pur retoric. Distingem efectiv faptele, însă nu atît de aprecierile care intră în chiar textura lor, cît de interpretarea lor; linia de despărțire poate că nu e atît de clară, dar dacă afirm că Stalin este mort iar generalul Franco încă în viață, afirmația mea poate fi exactă sau inexactă, dar nici o persoană întreagă la minte nu poate gîndi că eu avansez o teorie sau o interpretare. Dacă însă susțin că Stalin a exterminat un mare număr de țărani proprietari pentru că în copilărie a fost înfășat de doica sa, fapt care l-a făcut agresiv, în timp ce generalul Franco nu a procedat astfel pentru că nu a trecut printr-o asemenea experiență, nimeni — exceptînd poate vreun cercetător al științelor sociale foarte naiv — nu poate considera că eu afirm un fapt, și asta indiferent de cît de multe ori îmi încep eu propozițiile cu „Este un fapt că...". Și nu mă voi grăbi să vă cred dacă îmi spuneți că pentru Tucidide (sau chiar pentru vreun scrib sumerian) nu există nici o distincție fundamentală între faptele relativ „stabilite" și interpretările relativ „discutabile". Fără nici o îndoială, linia de demarcație a fost întotdeauna largă și neclară și s-ar putea chiar să fie o frontieră mișcătoare; cu certitudine, ea este afectată de nivelul de generalitate al propozițiilor implicate; însă atîta timp cît nu știm pe unde, între ce limite trece ea, nu vom reuși să înțelegem pe deplin limbajul descriptiv. Modurile de gîndire ale culturilor depărtate de a noastră ne sînt inteligibile doar în măsura în care ne sînt comune cel puțin o parte din categoriile lor de bază, iar distincția dintre fapt și teorie se numără printre acestea. Pot să pun în discuție dacă un anume istoric este profund sau superficial, obiectiv sau imparțial în judecățile sale sau purtat pe aripile vreunei ipoteze obsedante sau emoții copleșitoare: însă ceea ce eu înțeleg prin acești termeni opuși nu va fi complet diferit de ceea ce înțeleg cei ce nu sînt de acord cu mine, căci altfel nu ar mai exista dezbatere, și nu va fi nici atît de diferit (dacă pot pretinde că le-am descifrat corect textele) de înțelesurile culturilor îndepărtate în timp și spațiu, căci altfel orice comunicare s-ar transforma, sistematic, într-o iluzie. „Obiectiv", „adevărat", „corect"

sînt cuvinte cu o semantică largă, cu utilizări multiple; marginile lor sînt adesea neclare. Ambiguitățile și confuziile sînt întotdeauna posibile, iar adesea ele devin chiar periculoase. Cu toate acestea, ele posedă o semnificație care, sigur, poate fi fluidă, dar care nu iese din limitele recunoscute de utilizarea curentă și se supune normelor unanim acceptate de toți aceia ce activează în domenii relevante — afirmație valabilă nu doar pentru o generație sau societate, ci pentru mari întinderi în spațiu și în timp. A pretinde că asemenea termeni fundamentali, asemenea concepte, categorii sau norme își schimbă semnificația sau utilizarea înseamnă a presupune că asemenea schimbări pot, într-o anumită măsură, să fie decelate prin metode care nu sînt ele însele, *pro tanto*, supuse unor astfel de schimbări decelabile; căci dacă și ele ar suferi asemenea schimbări, atunci, *ex hypothesi*, acest lucru s-ar întîmpla într-o manieră necunoscută nouă.[21] Iar dacă nu pot fi cunoscute, ele nu pot fi folosite ca o vergea cu care să fim pedepsiți pentru pretinsa noastră subiectivitate sau relativitate, pentru iluziile noastre de grandoare și permanență, pentru normele noastre absolute într-o lume în neîncetată schimbare. Asemenea acuzații amintesc de sugestiile, avansate adesea imprudent, că viața ar fi un vis. Noi protestăm spunînd că „totul" nu poate fi un vis, căci noțiunea de „vis" și-ar pierde orice referință specifică, dacă nu am mai avea nimic să-i contrapunem. Ni s-ar putea răspunde că într-o bună zi ne vom trezi, că vom avea adică o experiență față de care amintirea existenței noastre prezente va fi precum acele vise de care ne reamintim acum, cînd le comparăm cu starea noastră normală de veghe. Tot ce e posibil; numai că, așa cum stau lucrurile, nu putem confirma sau infirma această ipoteză pe baza experienței empirice pe care o avem. Ni se oferă o analogie în care unul din termeni este ascuns percepției noastre; iar dacă pe această bază sîntem invitați să nu credem în realitatea stării noastre normale de veghe, în numele unei forme de experiență care literalmente nu poate fi descrisă și exprimată în

[21] Exceptînd cazul în care ne-am aventura pe extravaganta cale a formulării testării fiabilității acestor metode cu ajutorul unor metode ale metodelor (numită adesea studiul metodologiei), iar acestea prin metode ale metodelor ale metodelor; numai că va trebui să ne oprim undeva înainte de a pierde socoteala a ceea ce facem: acceptăm un anumit nivel, vrînd-nevrînd, ca nivel absolut, lăcaș al „normelor absolute".

termenii traiului nostru zilnic și ai limbajului nostru curent — o experiență de ale cărei criterii de discriminare între realități și vise nu putem avea, în principiu, nici cea mai vagă idee — putem să răspundem, în mod rezonabil, că nu înțelegem ce ni se cere să facem, că această propunere este literalmente lipsită de înțeles. Într-adevăr, și putem să aducem ca argument vechea, dar mereu valabila banalitate că nu putem arunca îndoiala asupra tuturor lucrurilor în același timp, căci, în acest caz, nici un lucru nu va fi mai îndoielnic decît altul, deci nu vom mai avea nici un standard de comparație și cu asta n-am rezolvat nimic. La fel, și pentru aceleași motive, putem respinge ca fiind goale de sens toate aceste avertismente generale care ne imploră să ne amintim că toate normele, toate criteriile factuale, logice, etice, politice, estetice sînt viciate fără speranță de condiționări istorice, sociale sau de un alt tip; că ele nu sînt decît expediente temporare, nici unul nefiind stabil sau fiabil, căci timpul și întîmplarea le vor lua pe toate cu ele. Însă dacă toate judecățile sînt astfel viciate, nu mai rămîne nimic cu care am putea distinge între variate grade de viciere, iar dacă totul este relativ, subiectiv, accidental, tendențios, nimic nu poate fi caracterizat ca fiind astfel într-o măsură mai mare decît altceva. Dacă termeni precum „subiectiv“, „relativ“, „tendențios“, „parțial“ nu ar implica o comparație sau un contrast, dacă ei nu ar trimite la opusele lor, la „obiectiv“ (sau măcar la „mai puțin subiectiv“), la „imparțial“ (sau măcar la „mai puțin parțial“), ce înțeles ar mai avea ei pentru noi? A-i utiliza pentru a ne referi la orice altceva, a-i utiliza ca termeni absoluți, iar nu corelativi, nu e decît o perversiune retorică a sensului lor normal, un fel de *memento mori* general, o invocație către toți semenii noștri pentru a ne aminti împreună cît de slabi, de ignoranți și de insignifianți sîntem, o maximă severă și virtuoasă, meritată poate, dar în nici un caz nu o doctrină serioasă preocupată de problema atribuirii responsabilității în istorie, problema relevantă pentru orice grup particular de moraliști, de oameni politici sau de ființe umane pur și simplu.

E poate salutar, în acest punct al discuției, să ne reamintim circumstanțele care au îndemnat gînditori respectabili către asemenea poziții. Indignați de cruzimea și lipsa de scrupule a școlilor „ideologice“ ale istoriei care, ignorînd tot ceea ce cunoaștem despre oameni, îi separa pe indivizi, clasele sau societățile din care aceștia fac parte în eroi și netrebnici, fie de un alb nepătat, fie de un negru

de neînchipuit, anumiți istorici sau filozofi ai istoriei, mai sensibili și mai onești, protestează împotriva acestei abordări și ne avertizează împotriva pericolelor moralizării și aplicării dogmatice a normelor. Nu putem decît să-i aplaudăm și să subscriem la protestul lor; însă trebuie să fim atenți să nu protestăm prea mult și, în general, să nu utilizăm mijloace care, sub pretextul combaterii exceselor, pot agrava maladia pe care se presupune că ar trebui să o vindece. Critica este întotdeauna un eșec al înțelegerii, susțin partizanii toleranței; a vorbi de responsabilitatea omului, de culpabilitatea, crimele și răutatea sa, nu este decît o modalitate de sustragere de la travaliul lung, răbdător, subtil și obositor de a descurca ghemul încîlcit al problemelor umane. E oricînd posibil, ni se va spune, ca, printr-un efort de empatie imaginativă, să ne plasăm în circumstanțele existenței unui individ sau ale unei societăți; e suficient să ne străduim să „reconstruim" condițiile, „climatul" intelectual, social sau religios al unei alte epoci pentru a prinde (sau poate doar a întrezări) înțelesul motivațiilor și al atitudinilor care fac ca actele pe care le judecăm să nu mai pară nici gratuite, nici stupide, nici nedrepte, nici — mai ales — ininteligibile. Iată o luare de poziție binevenită. Deducem că, dacă vrem să facem o judecată corectă, trebuie să dispunem de probe adecvate; trebuie să dăm dovadă de suficientă imaginație, de un simț al evoluției instituțiilor, al gîndirii și acțiunii umane pentru a putea atinge înțelegerea unor epoci, locuri, temperamente și condiționări foarte diferite de ale noastre. Să nu ne lăsăm orbiți de prejudecăți și de pasiuni, să încercăm tot posibilul pentru a strînge probe în favoarea acelora pe care îi condamnăm — probe mai elocvente, cum spunea lordul Acton, decît au invocat sau ar fi putut invoca ei înșiși în favoarea lor. Să nu privim la trecut doar prin ochii învingătorilor, dar nici să nu înclinăm prea mult de partea învinșilor, ca și cum adevărul și dreptatea ar fi monopolul martirilor și al minorităților; pe scurt, să încercăm să rămînem corecți chiar și atunci cînd trebuie să înfruntăm batalioane de oameni. Asemenea îndemnuri nu pot fi puse la îndoială: ele sînt justificate, corecte, relevante și probabil deloc surprinzătoare. Și putem adăuga ca un corolar alte adevăruri la fel de evidente: alte timpuri, alte norme; nimic nu este absolut sau neschimbător; timpul și circumstanțele afectează toate lucrurile. Sigur, nu este necesar să dramatizăm aceste simple adevăruri — de acum prea familiare — pentru a ne reaminti că scopurile, obiec-

tivele ultime pe care omul încearcă să le atingă sînt multiple, chiar și în interiorul unei singure culturi sau generații; că parte din acestea intră în conflict și conduc la confruntări între societăți, partide, indivizi și nu în ultimul rînd în interiorul indivizilor înșiși; și, mai mult, că obiectivele specifice unei țări sau unei epoci diferă semnificativ de cele din alte țări și din alte epoci. Și dacă înțelegem că aceste conflicte între obiective la fel de fundamentale și de sacre, dar ireconciliabile pentru oameni și grupuri diferite, și chiar pentru o singură ființă umană, pot conduce la ciocniri tragice și inevitabile, nu vom distorsiona faptele morale printr-o ordonare artificială a lor în funcție de vreun criteriu absolut. Vom recunoaște (spre deosebire de moraliștii secolului al optsprezecelea) că toate lucrurile clasate de partea binelui nu sînt în mod necesar compatibile; și vom căuta să înțelegem evoluția ideilor specifice unor culturi, popoare, clase și unor indivizi umani fără a cerceta care sînt corecte și care nu, sau, oricum, nu printr-o grilă dogmatică personală. Nu vom condamna Evul Mediu doar pentru că nu s-a încadrat în morala și normele intelectuale ale intelighenției *revolté* a Parisului secolului al optsprezecelea și nici nu-i vom dezaproba pe aceștia din urmă pentru că, la rîndul lor, ei merită oprobriul bigoților englezi ai secolului al nouăsprezecelea sau al celor americani ai secolului al douăzecilea. Or, dacă avem de gînd să condamnăm societăți sau indivizi, s-o facem doar după ce luăm în considerație condițiile sociale și materiale, aspirațiile, codurile valorice, gradul de progres și de reacționarism, toate măsurate din perspectiva și contextul existenței lor. Și să le judecăm, atunci cînd ne decidem s-o facem (și, de fapt, de ce nu ne-am decide?), așa cum judecăm orice altceva: parțial în funcție de ceea ce ne place, aprobăm, credem, de ceea ce credem că este bine, parțial în funcție de concepțiile indivizilor și ale societăților în discuție, de ceea ce noi credem despre aceste concepții, de cît de natural și de dezirabil ni se pare nouă, fiind așa cum sîntem, să existe o mare varietate de concepții; de cum evaluăm importanța motivelor față de cea a consecințelor, de cum apreciem valoarea consecințelor în raport cu calitatea motivelor și așa mai departe. Facem judecățile de care sîntem în stare, ne asumăm riscurile care decurg din asta, mergem, cîteodată, prea departe, dar acceptăm să ne corectăm dacă este cazul, iar sub presiune retractăm. Ne grăbim să generalizăm, greșim, dar dacă sîntem onești, ne retragem afirmațiile pripite. Căutăm să fim

înțelegători și drepți sau să tragem o învățătură practică, să ne amuzăm, expunîndu-ne astfel noi înșine laudelor, acuzelor, criticilor, obiecțiilor și neînțelegerilor. Dar atîta timp cît pretindem că înțelegem normele altora, fie că sînt membri ai propriei noastre societăți sau ai unor societăți din țări și perioade îndepărtate, că pricepem ceea ce ne comunică reprezentanții unor tradiții și atitudini diferite, că înțelegem modul în care gîndesc și în care se exprimă, atunci, dacă aceste pretenții nu sînt absurde și false, „relativismul" și „subiectivismul" altor civilizații nu ne împiedică să împărtășim presupoziții comune, suficiente pentru o minimă comunicare cu ei, pentru a înțelege și a fi înțeleși într-o măsură acceptabilă. Aceste presupoziții comune fondează ceea ce poartă îndeobște numele de obiectivitate — acel ceva care ne autorizează să recunoaștem umanitatea altor oameni și civilitatea altor civilizații. De îndată ce ea dispare, încetăm să mai înțelegem și, *ex hypothesi*, judecățile noastre devin eronate; însă cum aceeași ipoteză nu ne spune în ce măsură comunicarea e suspendată, în ce măsură sîntem amăgiți de mirajele istoriei, nu sîntem mereu în stare să prevenim această stare de lucruri sau să-i minimalizăm consecințele. Încercăm să înțelegem punînd laolaltă — atît cît putem — fragmente ale trecutului, considerînd cele mai bune și mai plauzibile justificări pentru persoane și epoci depărtate, străine de noi sau, dintr-un alt motiv, inaccesibile nouă. Facem tot posibilul să extindem frontierele cunoașterii și ale imaginației — cît despre ceea ce se întîmplă dincolo de frontierele posibile, nu putem spune nimic și, în consecință, rămîne în afara preocupărilor noastre; căci nu are nici o semnificație pentru noi. Ceea ce putem discerne căutăm să descriem cît mai exact și mai detaliat cu putință; cît despre întunericul ce înconjoară cîmpul vizual, el este opac — judecățile care îl vizează nu sînt nici subiective, nici obiective; ceea ce se situează dincolo de orizontul viziunii noastre nu ne poate perturba în ceea ce vedem sau în ceea ce încercăm să cunoaștem; ceea ce va rămîne pentru noi necunoscut nu ne poate face să ne îndoim sau să respingem ceea ce cunoaștem. Fără îndoială, parte din judecățile noastre sînt relative și subiective, dar altele nu sînt așa; dacă nici una nu ar fi astfel, dacă obiectivitatea ar fi în principiu de neconceput, termenii de subiectiv și obiectiv, imposibil de a mai fi contrapuși unul altuia, n-ar mai însemna nimic; căci toate corelativele nu pot exista separat. Iată ce se poate spune despre argumentul străvechi

că nu trebuie să judecăm ca să nu fim la rîndu-ne — toate normele fiind relative — judecați, și despre corolarul său nu mai puțin eronat după care, în istorie, nici un individ nu poate fi declarat inocent sau vinovat, căci valorile care stau la baza acestor aprecieri sînt subiective, derivă din interese personale sau de clasă, variază o dată cu evoluția culturii sau a altor asemenea cauze, iar verdictul nu are, prin urmare, nici un statut „obiectiv", nici o autoritate reală.

Ce putem spune însă despre celălalt argument, exprimat de maxima *tout comprendre, c'est tout pardonner?* Ea trimite la o ordine a lumii. Dacă lumea urmează un proiect fixat, iar fiecare element al ei este determinat de interacțiunea cu celelalte, atunci a înțelege un fapt, o persoană, o civilizație revine la a-i descoperi relațiile în cadrul proiectului cosmic, în care are un loc bine determinat, iar a-i sesiza înțelesul înseamnă a-i sesiza, așa cum am arătat mai înainte, și valoarea și semnificația. A înțelege simfonia cosmică în întregul ei înseamnă a înțelege necesitatea fiecărei note a ei; protestele, acuzele, plîngerile nu sînt decît rezultatul absenței acestei înțelegeri. În forma sa metafizică, această teorie pretinde că a perceput proiectul „real", altfel încît dezordinea aparentă nu este decît reflectarea distorsionată a ordinii universale — temei și scop, în același timp, a tot ceea ce este — o ordine „interioară", „transcendentă" sau „subiacentă". Aceasta este *philosophia perennis* a platonicienilor și a aristotelicienilor, a scolasticilor și a hegelienilor, a filozofilor orientali și a metafizicienilor contemporani care disting între armonioasa realitate care rămîne invizibilă și haosul vizibil al aparențelor. A înțelege, a justifica, a explica reprezintă unul și același proces. Versiunile empirice ale acestei concepții iau forma credinței într-un tip de cauzalitate sociologică universală. Unele sînt optimiste: e cazul teoriilor lui Turgot și Comte, al evoluționismului emergent sau al utopiilor științifice, al tuturor convingerilor celor care cred în creșterea inevitabilă în calitate și varietate a fericirii umane. Altele, ca în varianta schopenhaueriană, pot fi pesimiste, fluturînd perspectiva suferinței perpetue pe care toate eforturile umane care i se împotrivesc nu fac decît s-o sporească. Altele ar putea lua o atitudine neutră, căutînd doar să arate că există o secvență inexorabilă de cauză-efect, că orice eveniment, mental sau fizic, este subiect al unor legi ce pot fi descoperite, că a le înțelege nu înseamnă în mod necesar a le aproba, dar cel puțin evacuează de sens acuzele adresate oamenilor de a nu fi acționat mai bine; căci

de fapt nu există o altă alternativă pe care oamenii ar fi putut — cauzal vorbind — să o aleagă; astfel încît alibiul lor istoric este impecabil. Bineînțeles, putem încă să ne plîngem într-o modalitate pur estetică. Ne putem plînge de urîțenie, deși știm că nu putem face nimic împotriva ei; în același mod ne putem plînge de stupiditate, cruzime, lașitate, nedreptate, putem simți furie, rușine sau disperare, amintindu-ne în același timp că nu avem nici o putere asupra obiectului lor. Pe măsură ce ne convingem noi înșine că nu putem transforma comportamentele, vom renunța treptat la a mai vorbi de cruzime și nedreptate pentru a vorbi, pur și simplu, de evenimente dureroase și supărătoare; iar dacă vrem să scăpăm de ele trebuie să ne reeducăm (presupunînd, destul de nepotrivit, precum mulți înțelepți greci și mulți radicali ai secolului al optsprezecelea, că sîntem liberi în materie de educație, dar strict condiționați în aproape toate celelalte privințe) în așa fel încît să ne adaptăm legilor universului, distingînd ceea ce este relativ permanent de ceea ce este efemer, căutînd să ne modelăm gusturile, vederile și activitățile astfel încît ele să se potrivească în schema generală a lucrurilor. Dacă sîntem nefericiți pentru că nu putem obține ceva ce dorim, trebuie să ne căutăm fericirea învățînd să dorim doar ceea ce oricum ni se va da. Aceasta este lecția stoicilor, așa cum este — mai puțin evident însă — a unor sociologi moderni. Determinismul se consideră „demonstrat“ prin observație științifică; responsabilitatea este un miraj; lauda și critica sînt atitudini subiective alungate de avansul cunoașterii. A explica înseamnă a justifica; nimeni nu se poate plînge că nu poate fi altfel; iar moralitatea naturală — viața condusă de rațiune — sînt moralitatea și viața ale căror valori se confundă cu evoluția actuală a evenimentelor, fie că ea este dedusă metafizic printr-o pătrundere intuitivă în natura realității și a scopurilor ei ultime, fie că ea este stabilită prin metode științifice. Dar există oare vreo ființă umană obișnuită, vreun istoric care să creadă un singur cuvînt din această ciudată poveste?

VII

Două puternice doctrine domină gîndirea contemporană: relativismul și determinismul. Prima, cu toate că a fost considerată un antidot la o excesivă încredere de sine, la dogmatismul arogant, la

auto-satisfacția morală, se bazează pe o interpretare eronată a experienței. A doua, deși lanțurile ei sînt împodobite cu flori, și în ciuda paradei de nobil stoicism, a splendorii și a vastității planului său cosmic, înfățișează întregul univers precum o închisoare. Protestelor individului, credinței sale în principiile morale, relativismul le opune resemnarea și ironia celor ce au văzut multe lumi prăbușindu-se, multe idealuri transformîndu-se cu timpul în articole ridicole, de bîlci. Determinismul pretinde că ne aduce la rațiune indicîndu-ne unde trebuie căutată impersonala și perfecta mașinărie a vieții și a gîndirii. Prima, atunci cînd încetează să mai fie o simplă maximă, sau doar un memento binevenit al condiției noastre limitate și al complexității problematicii umane, atunci cînd ia aerul serios al unei *Weltanschauung*, nu mai e decît un abuz de limbaj, o confuzie de idei derivate dintr-o eroare logică. A doua, cînd nu se limitează la a indica obstacolele specifice în calea liberei alegeri (în situațiile în care evidența impune o astfel de observație), devine mitologie sau dogmă metafizică. Însă nu de puține ori, ambele au reușit să convingă sau să înspăimînte oamenii determinîndu-i să renunțe la convingerile lor morale și politice cele mai intime în favoarea unei intuiții mai profunde și mai captivante în natura lucrurilor. Cu toate acestea, poate că nu e vorba aici decît de un simptom de nevroză sau de tulburare: căci nici una, nici cealaltă nu par a fi confirmate de experiența umană. Cum se face că atîtea minți, altfel luminate și oneste, s-au lăsat prinse în vraja celor două doctrine (dar în special a determinismului)?

VIII

Una dintre cele mai arzătoare dorințe ale omului este să descopere o schemă unitară în care totalitatea experienței, trecută, prezentă și viitoare, actuală, posibilă sau virtuală, să se integreze într-un mod armonios. Această aspirație s-a regăsit adesea exprimată sub forma: „unitatea nediferențiată de gînd și sentiment", „unitatea cunoscătorului cu cunoscutul", „a exteriorului cu interiorul", a subiectului și a obiectului, a formei și a materiei, a eului și a non-eului. S-a afirmat că această unitate a fost oarecum ruptă și că întreaga experiență umană s-a constituit într-un efort fără limite de a aduna fragmentele, de a reface unitatea primordială

pentru a putea astfel „transcende", ieși din lațul categoriilor — al modurilor de gîndire — care scindează, izolează și „omoară" realitatea vie, „smulgîndu-ne" în același timp din ea. Ni se vorbește de căutarea neliniștită a răspunsului la acest puzzle, a căii de întoarcere la întregul fără cusur al începuturilor, la paradisul din care am fost expulzați, la moștenirea îndepărtată pentru care încă nu am făcut destul ca să o merităm. Oricare i-ar fi originea sau valoarea, această teorie se află cu siguranță în inima multor speculații metafizice, a multor eforturi de unificare a științelor și a unei mari părți din gîndirea estetică, logică, socială sau istorică. Dar indiferent dacă descoperirea acelei scheme unice care stă la baza experienței oferă acea satisfacție rațională la care aspiră mulți metafizicieni și în numele căreia ei resping științele empirice ca fiind simple combinații *de facto* ale faptelor „brute" (descrieri de evenimente, de persoane și de lucruri fără o dispunere „rațională", adică fără să fie legate între ele de singurul tip de legătură pe care rațiunea îl acceptă), indiferent dacă se află în spatele multor metafizici și religii, ea nu modifică ordinea actuală a aparențelor — scena empirică — singura pe care istoria o poate revendica justificat ca obiect. Încă din timpul lui Bossuet și pînă în vremea lui Hegel, în și mai mare măsură după aceea, au existat istorici care să pretindă, în grade diferite de generalitate și certitudine, că ei sînt în stare să traseze structura istoriei (în general *a priori*, în ciuda tuturor protestelor contrare), să descopere schema unică, singura adevărată, singura în care toate faptele își vor găsi locul. Dar așa ceva nu este și nu poate fi acceptat de nici un istoric serios, preocupat să stabilească adevărul așa cum este înțeles acesta de către gînditorii cei mai profunzi ai epocii sale, în conformitate cu niște norme acceptate ca realitate de către colegii săi cei mai meticuloși și mai luminați. Căci, pentru el, adevărul nu este acea schemă unică — singurul cadru real în care faptele își pot găsi locul cu adevărat. El nu poate distinge între o anumită structură cosmică, singura reală, și altele false așa cum, cu siguranță, procedează atunci cînd separă faptele reale de ficțiune. Aceleași fapte se pot aranja în mai multe configurații, ele pot fi văzute din mai multe perspective, luminate din mai multe direcții — toate valide, deși unele vor fi probabil, în anumite domenii, mai sugestive sau mai fertile decît în altele, unificînd poate mai multe domenii într-o manieră lămuritoare sau dimpotrivă scoțînd în evidență disparități sau dezvăluind

prăpăstii. Unele din aceste configurații vor fi mai apropiate decît altele de viziunea metafizică sau religioasă a unui cutare sau cutare istoric sau filozof al istoriei. Cu toate acestea, faptele însele vor rămîne relativ „indiscutabile". Relativ, iar nu absolut; iar cînd, obsedat de vreun model predeterminat, un anume scriitor interpretează faptele prea artificial, trecînd prea ușor peste limitele cunoașterii sale incomplete, fără o atenție suficientă la evidența empirică, alți istorici vor considera instinctiv asta ca o violentare a faptelor în care relația dintre evidență și interpretare este denaturată, toate acestea datorîndu-se nu unei îndoieli asupra faptelor, ci prezenței obsesive a modelului predeterminat.[22] Eliberarea de asemenea *idées fixes* — gradul acestei eliberări — deosebește istoria unei perioade de mitologia sa; căci nu putem vorbi de o adevărată gîndire istorică dacă nu putem distinge faptele, nu doar de ficțiune, ci de teorie și de interpretare; cu siguranță, nu într-un mod absolut, dar într-o măsură mai mult sau mai puțin acceptabilă. Ni se va reaminti atunci, poate, că nu există separație netă între istorie și mitologie, între istorie și metafizică, așa cum nu există nici o linie de demarcație clară între „fapte" și teorii: căci, în principiu, nici o piatră de încercare absolută nu ne stă la îndemînă. Sigur, constatarea e justă, dar ea nu mai poate surprinde. Doar metafizicienii au contrazis existența acestor diferențe, numai că istoria s-a dezvoltat ca o disciplină independentă — ceea ce ne obligă să spunem că frontiera dintre fapte și modelele cosmice, empirice, metafizice sau teologice, oricît de indistinctă și de mișcătoare ar fi, rămîne un concept de cea mai mare importanță pentru toți aceia ce tratează problemele istoriei cu seriozitate. Atîta timp cît ne considerăm istorici, cele două nivele trebuie să rămînă distincte. Rezultă că trebuie să ne reprimăm tentația de a arunca responsabilitatea (care, la nivelul empiric, pare să rezide într-un individ cu anvergură istorică, într-o societate sau în mulțimea opiniilor propagate de aceștia) pe seama unei mașinării metafizice care, impersonală fiind, exclude chiar ideea de responsabilitate morală. O asemenea tentație poate fi adesea înțeleasă ca dorința de a evada dintr-o lume dezordonată, crudă și mai ales lipsită de un scop aparent, pentru a se refugia într-un ținut unde totul e clar,

---

[22] Problema criteriilor de recunoaștere a unui fapt sau a evidenței empirice e rareori subiect de dispută într-o anume cultură sau profesie.

armonios, inteligibil, unde totul tinde către o stare de perfecţiune care satisface toate exigenţele „raţiunii“, ale unui sentiment estetic, impuls metafizic sau năzuinţă religioasă; unde, în primul rînd, nimic nu poate fi obiect de critică sau de plîngere, nimic nu trezeşte disperarea, nimic nu este condamnabil.

Chestiunea devine mai gravă atunci cînd, în susţinerea unui determinism istoric care exclude ideea de responsabilitate personală, sînt avansate argumente empirice. Acum nu mai avem de a face cu metafizica istoriei — precum teodiceele lui Schelling sau Toynbee — care se substituie evident teologiei. Avem în faţa noastră marile teorii sociologice ale istoriei — interpretările materialiste sau ştiinţifice care s-au născut o dată cu Montesquieu şi *les philosophes* pentru a ajunge la marile şcoli ale secolului al nouăsprezecelea, de la saint-simonieni şi hegelieni la adepţii lui Comte, Marx, Darwin şi pînă la economiştii liberali; de la Freud, Pareto şi Sorel, la ideologii fascismului. Dintre toate acestea, marxismul este fără îndoială cea mai îndrăzneaţă şi mai inteligentă, numai că adepţii acestei interpretări, oricît de mult ar fi adăugat la cunoaşterea noastră, nu au reuşit în tentativa lor nobilă şi măreaţă de a transforma istoria într-o ştiinţă. Derivînd din acest important curent de gîndire, au proliferat fără precedent o serie de studii antropologice şi sociologice ale societăţilor civilizate, cu o tendinţă pronunţată de a explica toate trăsăturile de caracter şi comportamentele umane prin acelaşi tip de cauze, inconştiente şi relativ iraţionale, care se consideră că au explicat atît de reuşit comportamentul societăţilor primitive. Noţiunea de „sociologie a cunoaşterii“ a renăscut şi, o dată cu ea, a reapărut sugestia că nu numai metodele noastre, dar şi concluziile şi motivele pe care le avem ca să credem în ele, tot ceea ce ţine de cunoaştere este, în mare măsură, dacă nu în întregime, determinat — se poate demonstra — de stadiul de dezvoltare atins de clasa, grupul, naţiunea sau cultura ai cărei membri sîntem, sau de orice altă entitate pe care am putea-o alege. Ea este urmată, la momentul potrivit, de fuziunea acestor doctrine — adesea neconvingătoare, dar de obicei cvasi-ştiinţifice — cu plăsmuiri non-empirice, adevărate personificări ale puterilor Binelui şi Răului, precum „Spiritul Colectivist“, „Mitul Secolului Douăzeci“, „Degringolada contemporană a valorilor“ (adesea numita „Criza credinţei“), „Omul modern“ sau „Stadiul ultim al Capitalismului“. Toate

aceste moduri de exprimare au populat aerul cu entități supranaturale dotate cu o forță considerabilă, spirite neo-platonice și gnostice, îngeri și demoni care se joacă cu noi după bunul lor plac și ne impun exigențe pe care — ni se spune — le ignorăm spre riscul nostru. S-a cristalizat în epoca modernă o mitologie pseudo-științifică ce, sub masca unor concepte științifice, a luat forma unui nou animism — cu siguranță o religie mai primitivă și mai naivă decît credințele europene tradiționale pe care caută să le înlocuiască.[23] Acest nou cult conduce persoanele debusolate să se întrebe: „Este războiul inevitabil?“, „Colectivismul trebuie să triumfe?“, „Este civilizația sortită dispariției?“ Aceste întrebări, ca și tonul cu care sînt puse, ca și maniera în care sînt discutate, subîntind credința în prezența ocultă a unor largi entități impersonale — războaie, colectivism, soartă — agenți și forțe care acționează libere în lume și asupra cărora nu avem nici o putere — nu putem nici să le controlăm și nici să le deturnăm influența. Se spune că „se întrupează ele însele“, uneori în oamenii mari, în personalitățile titanice care, pentru că sînt una cu epoca lor, ajung la rezultate supraumane — Napoleon, Bismark, Lenin; alteori în acțiunea claselor — marile trusturi capitaliste care lucrează pentru scopuri pe care membrii lor abia le înțeleg ei înșiși, scopuri către care sînt „inevitabil“ antrenați de poziția lor economică și socială; sau chiar în acțiunea acelor conglomerate amorfe numite „Masele“ prin care istoria își face lucrarea și care nu au habar că ele sînt „vehiculul creator“ pentru o forță atît de impresionantă. Războaiele, revoluțiile, dictaturile, răsturnările militare și economice sînt susceptibile în acest mod de a fi concepute ca niște genii ale demonologiei orientale, ca acei djini ai credințelor musulmane care, de îndată ce sînt eliberați din vasele în care au fost închiși timp de secole, devin incontrolabili, astîmpărîndu-și capriciile în joaca lor cu viețile oamenilor și ale națiunilor. N-ar trebui poate să ne mai surprindă că multe persoane nevinovate, confruntate cu puzderia de comparații și de metafore, tind și astăzi să creadă că viețile lor sînt dominate nu doar de factori materiali, relativ stabili și ușor

[23] Nu cred că mai e nevoie să adaug că responsabilitatea (dacă mă pot hazarda să mai folosesc acest termen) pentru această situație nu trebuie căutată la marii gînditori care au fondat sociologia modernă — Marx, Durkheim, Weber — și nici la discipolii raționali și riguroși inspirați de opera lor.

identificabili (natura fizică și legile de care se ocupă științele naturii), ci chiar de către factori mai puternici, mai funești și cu mult mai puțin inteligibili — impersonala luptă de clasă, neintenționată poate de cei implicați în ea, conflictele sociale, ciclul recesiune-expansiune care, asemeni mareelor și sezoanelor agricole fertile, este aproape imposibil de controlat de către cei a căror viață depinde de el; — dar, mai ales, de către modelele „societale" și „comportamentale" inexorabile, pentru a nu cita decît cîteva din cuvintele sacre ale vocabularului barbar al acestor noi mitologii. Intimidați și umiliți de panoplia acestor noi divinități, oamenii caută cu aviditate și angoasă cunoașterea și consolarea în cărțile sacre și în noile ordine de misionari care pretind că le dezvăluie atributele și obiceiurile noilor lor stăpîni. Iar cărțile și predicatorii lor le furnizează ceea ce doresc: acel cuvînt de mîngîiere așteptat, căci de fapt cererea creează oferta. Mesajul lor e simplu și foarte vechi. Într-o lume în care asemenea monștri se războiesc, indivizii umani nu mai poartă decît o responsabilitate limitată a faptelor lor; iar descoperirea a noi și înspăimîntătoare forțe impersonale poate face viața infinit mai periculoasă. Dacă nu putem spune că ele servesc un anume țel, aceste forțe își eliberează, cel puțin, victimele de întreaga responsabilitate — de toată povara morală pe care oamenii, în zilele lor mai puțin luminoase, o poartă cu atîta caznă și suferință. Astfel că ceea ce am pierdut pe de-o parte refacem pe de alta: pierdem libertatea de alegere, dar cîștigăm măcar libertatea de a nu mai critica și de a nu mai fi criticați pentru o lume care ne scapă de sub control. Terminologia laudativă ca și cea critică apar acum ca fiind *eo ipso* primitive și obscurantiste. A transcrie în cronici impersonale, precum călugării studioși și rupți de lume din vremurile de violență și rivalitate, doar ce se întîmplă și de ce anume se întîmplă ceea ce se întîmplă este o atitudine considerată acum mult mai onorabilă și mai plină de demnitate, mult mai în acord cu condiția de nobilă umilință și de integritate a unui erudit care, în vremuri de îndoială și de criză, va încerca cel puțin să-și salveze sufletul abținîndu-se de la calea facilă a judecăților morale. Sîntem eliberați de toate îndoielile chinuitoare despre comportamentul indivizilor prinși în crizele istorice, de toate sentimentele de speranță și de disperare, de vină, de mîndrie și de remușcare ce însoțesc astfel de reflecții; precum soldații unei armate mînate de forțe prea mari ca cineva să le poată rezista,

scăpăm de nevrozele care izvorăsc din teama de a alege între alternative. Unde nu e nimic de ales, angoasa nu își face loc; acolo se instalează în schimb fericita ușurare de a fi scăpat de responsabilitate. Anumite ființe umane au preferat întotdeauna pacea închisorii, securitatea satisfăcătoare și sentimentul de a fi găsit în cele din urmă propriul lor univers, conflictelor dureroase și incertitudinilor libertății haotice a lumii de dincolo de ziduri.

Totuși, e un lucru ciudat. Căci premisele pe care s-a constituit acest tip de determinism sînt, la o analiză atentă, extrem de neplauzibile. Ce sînt aceste forțe, aceste inexorabile legi ale istoriei? Ce istoriograf, ce sociolog poate pretinde că a ajuns la generalizări empirice comparabile cu legitățile științelor naturii? A devenit un loc comun să spunem că sociologia își așteaptă Newton-ul său, dar și asta pare o pretenție mult prea îndrăzneață; căci ea trebuie să-și găsească mai întîi un Euclid și un Arhimede înainte de a începe să viseze la un Copernic. Pe de-o parte, vedem o acumulare răbdătoare și necesară de fapte și analize, o taxonomie, importante studii comparative, ipoteze precaute și limitate, încă împiedicate de prea multe excepții pentru a avea o capacitate însemnată de predicție[24]; pe de alta, construcții teoretice impunătoare, adesea ingenioase, întunecate de metafore pitorești și de o mitologie bogată, adesea stimulative pentru specialiști ai altor discipline; iar între ele, o uriașă prăpastie cum n-a existat niciodată, de-a lungul istoriei, între teoriile și evidența factuală a științelor naturii. E inutil să se spună că sociologia este încă tînără și are un viitor glorios. Eroul eponim căruia i-am dedicat aceste rînduri, Auguste Comte, a fondat-o cu mai mult de un secol în urmă, dar marile sale cuceriri nomotetice se lasă încă așteptate.[25] Ea a avut o influență fertilă asupra altor discipline, în special asupra istoriei, căreia i-a mai conferit o dimensiune[26]; dar ea a descoperit pînă acum atît de puține legi sau generalizări sprijinite de o evidență

[24] Ca și o colecție de intuiții și *aperçu*-uri izolate, precum îndoielnicele „puterea fie corupe, fie amețește", „omul este un animal politic" sau „*Der Mensch ist was er ißt*".

[25] Asta nu înseamnă că alte „științe" — de exemplu, „științele politice", antropologia socială — ar fi reușit mai mult în stabilirea legilor lor; doar că pretențiile lor sînt, în acest sens, mai moderate.

[26] Ca și noi metode pentru a verifica validitatea unor concluzii mai vechi.

solidă, încît pledoaria sa pentru a fi tratată ca o știință exactă nu poate fi luată în serios; și nici cele cîteva jalnice legi descoperite nu sînt atît de revoluționare încît verificarea adevărului lor să devină o urgență. În vastul și fertilul domeniu al sociologiei (spre deosebire de domeniul mai speculativ, dar și mai mult eficient al surorii sale mai mici, psihologia), generalizările aproximative ale unor gînditori cu exercițiu istoric par adesea mai fecunde decît echivalentele lor pretins „științifice".

Determinismul social este, cel puțin din punct de vedere istoric, strîns legat de idealurile „nomotetice" ale sociologiei. S-ar putea ca el să fie chiar o doctrină adevărată. Dar dacă ar fi adevărată și dacă am începe să îl luăm în serios, modificările în limbajul nostru, în terminologia noastră morală, în atitudinile noastre unul față de altul, în concepțiile noastre despre istorie, societate sau orice altceva survenite în acest caz ar fi mult prea profunde pentru a fi măcar schițate. Conceptele de laudă și de critică, de nevinovăție și culpabilitate, responsabilitatea individuală de la care am pornit, nu sînt decît o mică părticică dintr-o structură care s-ar prăbuși sau ar dispărea. Dacă determinismul social și psihologic s-ar fixa ca un adevăr acceptat, lumea noastră ar fi bulversată mai radical decît a fost lumea teleologică a Antichității și a Evului Mediu prin triumful principiilor mecanice sau ale selecției naturale. Cuvintele noastre — felul în care vorbim și gîndim — ar lua forme literalmente inimaginabile; noțiunile de alegere, de responsabilitate, de libertate sînt atît de profund întipărite în propria noastră viziune încît noua noastră viață, de creaturi într-o lume lipsită de aceste noțiuni, ar putea fi concepută — continuu să susțin doar cu cele mai mari eforturi imaginative.[27] Totuși, deocamdată, nu există nici un motiv de a ne alarma. Nu avem în vedere realitatea, vorbim doar de idealurile pseudo-științifice. Evidența nu ne oferă probe pentru a putea susține un determinism radical, iar dacă există o înclinație persistentă de a crede în el într-o manieră teoretică, acest fapt se datorește cu siguranță fascinației unui ideal „scientist" sau metafizic sau tendinței acelora care doresc să schimbe societatea de a crede că stelele, în drumurile lor astrale, luptă de partea lor. Sau poate dorinței de a ne elibera de povara morală, de a minimiza

[27] Vezi Introducerea, pagina 22.

responsabilitatea individuală și de a o transfera forțelor impersonale care pot fi acuzate de toate relele, dorință căreia îi dăm curs mai degrabă decît încercării de a ne spori capacitățile de analiză critică sau de a ne îmbunătăți tehnicile științifice. Credința într-un determinism istoric de acest tip este, bineînțeles, foarte răspîndită, în special în forma sa „istoriozofică“ (așa cum mi-ar plăcea s-o numesc), prin care eu înțeleg teoriile metafizico-teologice care atrag pe mulți dintre cei ce și-au pierdut credința în vechile ortodoxii religioase. Totuși, această atitudine, pînă de curînd dominantă, este în declin și o orientare contrară se desenează azi. Cei mai buni istorici ai noștri utilizează teste empirice în analiza faptelor, examinează microscopic datele evidenței, nu deduc scheme generale și atribuie, fără false temeri, responsabilitate indivizilor. Atribuirile și analizele lor specifice pot fi eronate, dar atît ei cît și cititorii lor ar respinge justificat ideea că activitatea lor ar deveni inutilă, trebuind să fie înlocuită de progresul sociologiei sau de vreo profundă viziune metafizică, așa cum s-a putut întîmpla cu activitatea astrologilor orientali după descoperirile discipolilor lui Kepler. În maniera lor specifică, cîțiva existențialiști moderni proclamă și ei importanța crucială a actelor individuale de alegere. Poate că modul în care ei condamnă toate sistemele filozofice, morala și alte doctrine ca fiind toate la fel de găunoase pur și simplu pentru că sînt sisteme și doctrine nu e justificat; dar cei mai serioși dintre ei subliniază, cu tot atîta insistență ca și Kant, realitatea autonomiei umane, adică realitatea angajamentului liber asumat față de un act sau o formă de viață pentru ceea ce sînt în ele însele. Dacă recunoașterea libertății în acest din urmă sens ne îndreptățește sau nu să ținem lecții altora sau să judecăm trecutul — iată o altă problemă; ea demonstrează însă oricum o lăudabilă capacitate a intelectului de a vedea dincolo de pretențiile acestor teodicee de a explica și a justifica tot, de a asimila științele umane celor exacte în efortul de a găsi o schemă care să unifice tot ceea ce există. E nevoie de mai mult decît de infatuare pentru ca cineva, fie el instalator sau istoric, să susțină un program care să răstoarne cîteva din cele mai înrădăcinate practici morale sau intelectuale ale oamenilor. Ni se spune că este o prostie să-i judecăm pe Carol cel Mare, pe Napoleon, pe Genghis Han, pe Hitler sau pe Stalin pentru masacrele lor, căci acest tip de judecată ar fi în cel mai bun caz un comentariu despre noi înșine, iar nu unul asupra „faptelor“.

În același mod ni se cere să nu-i descriem drept ceea ce sînt pe acei binefăcători ai omenirii pe care discipolii lui Comte i-au celebrat cu atîta reverență; sau, oricum, ni se spune că asta nu e treaba noastră de istorici: căci, în calitate de istorici, categoriile noastre sînt „neutre" și diferă de categoriile noastre ca ființe umane obișnuite așa cum diferă — incontestabil — și cele ale chimiștilor. Ni se mai spune că sarcina noastră ca istorici este să descriem, de exemplu, marile revoluții ale timpului nostru, însă fără a sugera prea mult că anumiți participanți ar fi provocat mari suferințe și distrugeri, fiind chiar principalii responsabili pentru ele. Iar utilizarea unor asemenea termeni nu ar trebui să se facă — ni se spune — conform normelor secolului al douăzecilea, care este pe sfîrșite, și nici ale societății noastre capitaliste în declin, ci conform normelor rasei umane din toate timpurile și din toate locurile cunoscute. Ni se spune în continuare că trebuie să acceptăm aceste constrîngeri din respect pentru un canon științific imaginar care distinge foarte clar între fapte și valori, atît de clar încît el ne autorizează să le considerăm pe primele obiective, „inexorabile" și deci capabile să se justifice prin ele însele, iar pe ultimele doar ca un luciu subiectiv pe evenimente — dat de moment, de mediu, de temperamentul individual — și în consecință nepotrivit pentru unii cercetători serioși. La toate acestea nu putem răspunde decît că, acceptînd această doctrină, violentăm noțiunile fundamentale ale moralității noastre, denaturăm percepția noastră asupra trecutului, înlăturăm cîteva din cele mai generale concepte și categorii ale gîndirii normale. Cei preocupați de problematica umanului sînt constrînși să folosească acele categorii și concepte morale pe care limbajul ordinar le conține și le exprimă. Chimiștii, filologii, logicienii și chiar sociologii cu înclinații către abordări cantitative pot evita această constrîngere utilizînd termeni tehnici, neutri din punct de vedere moral. Dar istoricii nu pot face asta. Ei nu sînt nevoiți — cu atît mai puțin obligați — să moralizeze, dar nici nu pot evita folosirea limbajului obișnuit, cu toate asociațiile sale și categoriile morale „încorporate" în el. Orice încercare de a-l evita nu va duce la renunțarea la orice punct de vedere moral, ci la adoptarea altuia. Va veni vremea cînd oamenii se vor întreba cum de a putut o concepție atît de stranie, care combină o reprezentare falsă a relației valoare-fapt cu un cinism deghizat sub masca unei imparțialități incontumabile, să atingă o faimă, o influență și o

respectabilitate atît de ieșite din comun. Căci ea nu are nimic științific, iar reputația ei nu poate fi pusă în întregime pe seama temerii lăudabile de a nu părea arogant sau filistin, de a nu fi prea afabil și necritic în impunerea propriilor dogme și standarde altora. Ea se datorește parțial unei reale neînțelegeri a implicațiilor filozofice ale științelor naturii al căror prestigiu a fost însușit pe nedrept de mulți nătărăi și impostori încă din vremea primelor lor succese. În principal însă, mi se pare mie, ea izvorăște din dorința de a scăpa de responsabilitate, de a renunța la judecată doar pentru a nu fi judecați la rîndu-ne și, mai ales, pentru a nu mai fi obligați să ne judecăm noi înșine, din dorința de a ne refugia într-o vastă entitate monolitică, amorală, impersonală — natura, istoria[28], clasa, rasa, „realitățile dure ale timpului nostru“ sau irezistibila evoluție a structurii sociale[29] — care ne va absorbi și integra în textura sa fără limite, indiferența, neutră, pe care ar fi lipsit de sens să o apreciem sau să o criticăm, și căreia nu i ne putem opune decît cu prețul vieții. Iată o imagine care a revenit adesea în istoria umanității, întotdeauna în momentele de confuzie și de slăbiciune interioară. Este unul din marile alibiuri invocate de cei ce nu pot sau nu vor să înfrunte realitatea responsabilității umane și existența unei arii limitate, însă efective, de libertate umană, fie pentru că au fost prea loviți sau prea înspăimîntați pentru a mai dori să se întoarcă la cursul normal al vieții, fie pentru că sînt plini de o indignare morală împotriva falselor valori și a respingătoarelor, pentru ei, coduri morale ale propriei lor societăți, clase sau profesii, împotrivindu-se atunci tuturor codurilor etice — singura cale respectabilă de a înlătura o moralitate care — poate justificat — nu le inspiră decît repulsie. Cu toate acestea, asemenea atitudini, deși pot izvorî dintr-o reacție naturală la o retorică morală excesivă, reprezintă un remediu disperat; adepții lor folosesc istoria ca pe o metodă de a scăpa de o lume care, din varii motive, le-a devenit odioasă, pentru a se refugia într-o plăsmuire unde entitățile impersonale le răzbună revendicările și le fac dreptate, spre mai marea

[28] „Istoria ne-a prins de gît“ ar fi strigat Mussolini, aflînd că aliații au debarcat în Sicilia. Oamenii puteau fi înfruntați; dar cînd „Istoria“ însăși a ridicat armele, nimic nu-i mai putea sta în cale.

[29] „Ceva e irezistibil — se spune că ar fi remarcat domnul Brandeis — adesea doar pentru că nu i se opune nici o rezistență.“

sau mai mica confuzie a persecutorilor lor, reali și imaginari. Iar descrierile pe care ei le fac existențelor omenești normale sînt redate în niște termeni care nu reușesc să marcheze cele mai importante distincții psihologice și morale cunoscute nouă. Totul, în serviciul unei științe imaginare; și, precum astrologii și ghicitorii cărora le-au luat locul, ei își aruncă privirile în nori, vorbesc în imagini și comparații fără temei real, în metafore și alegorii înșelătoare, fac uz de formule incantatorii, dezinteresîndu-se total de experiență, de o argumentație rațională sau de testele pentru verificarea validității. Prin aceasta ei își aruncă praf în propriii ochi, cu același gest cu care îl aruncă în ai noștri, împiedicînd perceperea lumii reale și răspîndind apoi confuzia în rîndurile unui public deja suficient de dezorientat de problematica relației dintre moralitate și politică, a naturii și a metodelor științelor naturii, a naturii și a metodelor studiilor istorice.

DOUĂ CONCEPTE DE LIBERTATE[1]

Dacă rosturile vieții n-ar fi fost niciodată obiect de dispută, dacă strămoșii noștri n-ar fi părăsit armonia Grădinii Edenului, nu știu dacă am fi putut concepe azi studiile cărora le este dedicată Catedra Chichele de Teorie Socială și Politică. Căci aceste studii izvorăsc și se hrănesc din dezacorduri. La această afirmație s-ar putea obiecta că, într-o societate în care nu pot exista conflicte referitoare la scopurile finale — cum este aceea a unor anarhiști puri — pot apărea, totuși, anumite probleme politice, cum ar fi, de exemplu, cele de ordin constituțional sau legislativ. Dar această obiecție se bazează pe o neînțelegere. O dată realizat acordul asupra scopurilor, singurele probleme care rămîn în discuție sînt cele referitoare la mijloacele pentru realizarea lor, iar acestea nu sînt politice, ci tehnice, adică pot fi rezolvate de către experți sau mașini precum controversele între ingineri sau doctori. Din acest motiv, aceia care-și pun întreaga lor speranță în fenomene grandioase, capabile să transforme lumea, precum triumful definitiv al rațiunii sau revoluția proletară, sînt convinși că toate problemele politice și morale pot fi astfel preschimbate în probleme tehnice. Acesta este înțelesul faimoasei fraze a lui Saint-Simon despre „înlocuirea guvernării persoanelor prin administrarea lucrurilor“ ca și al profețiilor marxiste despre dispariția statului și începuturile adevăratei istorii a umanității. Această viziune nu este decît o utopie, spun aceia pentru care speculația despre amintita armonie socială perfectă nu este decît un joc inutil al închipuirii. Cu toate acestea, un oaspete de pe planeta Marte care ar vizita azi

[1] Această lecție inaugurală a fost ținută la Universitatea din Oxford pe 31 octombrie 1958 și publicată de Clarendon Press în același an.

o universitate britanică — sau americană — ar putea rămîne cu impresia că membrii ei trăiesc într-o atmosferă foarte asemănătoare acestei stări inocente și idilice, cu toată atenția serioasă pe care filozofii profesioniști o acordă problemelor fundamentale ale politicii.

Totuși, acest fapt este surprinzător și totodată periculos. Surprinzător pentru că n-a existat probabil perioadă a istoriei moderne în care un număr atît de mare de ființe umane, din Est ca și din Vest, să fi avut ideile, și adesea chiar viețile, atît de profund modificate, iar în unele cazuri date violent peste cap, de doctrine sociale și politice susținute cu fanatism. Periculos pentru că atunci cînd ideile sînt neglijate de aceia care ar trebui să le acorde atenție — adică de către aceia ce au fost învățați să gîndească critic — ele pot evolua cîteodată imprevizibil, exercitînd asupra mulțimilor de oameni o atracție atît de irezistibilă încît, devenite prea violente, rațiunea critică să nu mai aibă nici o putere asupra lor. În urmă cu mai mult de o sută de ani, poetul german Heine îi avertiza pe francezi să nu subestimeze puterea ideilor: conceptele filozofice hrănite în liniștea vreunui cabinet profesoral ar putea distruge o civilizație. El vorbea de *Critica rațiunii pure* a lui Kant ca de spada cu care a fost decapitat deismul european, iar lucrările lui Rousseau erau pentru el arma pătată de sînge care, în mîinile lui Robespierre, a distrus vechiul regim. Heine profetiza, de asemenea, că, într-o zi, credința romantică a lui Fichte și Schelling se va întoarce, reluată de fanaticii discipoli germani, cu un efect teribil, tocmai împotriva culturii liberale a Occidentului. Faptele nu i-au dezmințit în întregime predicția; dar dacă profesorii pot într-adevăr să dețină această putere funestă, cine oare ar putea să-i dezarmeze (în nici un caz nu guvernele sau comisiile parlamentare) dacă nu alți profesori sau, cel puțin, alți gînditori?

În mod ciudat, filozofii noștri par a nu-și da seama de efectele devastatoare ale activităților lor. S-ar putea ca, îmbătați de splendidele lor realizări în sfere mai abstracte, cei mai buni dintre ei să privească cu dispreț la un domeniu în care descoperirile radicale sînt foarte puțin probabile, iar aptitudinea pentru o analiză detaliată rareori recompensată. Cu toate acestea, și în ciuda eforturilor unei oarbe pedanterii scolastice de a le separa, științele politice sînt strîns corelate cu celelalte forme de reflecție filozofică. A neglija domeniul gîndirii politice pentru că obiectul ei instabil, cu

marginile lui neclare, nu poate fi prins în conceptele fixe, în modelele abstracte și cu instrumentele fine ale analizei logice sau lingvistice — a cere o unitate de metodă în filozofie și a respinge tot ceea ce metoda nu poate instrumenta — înseamnă pur și simplu a ne abandona în voia credințelor primitive și necritice în materie de politică. Înseamnă, cu alte cuvinte, să rămînem la un materialism istoric foarte vulgar care neagă puterea ideilor și pretinde că idealurile nu sînt decît simple interese materiale deghizate. S-ar putea ca, fără presiunea forțelor sociale, ideile politice să moară încă din fașă; ceea ce este sigur însă este că aceste forțe, atîta timp cît nu se înveșmîntează ele însele în idei, rămîn oarbe și nedirecționate.

Acest adevăr nu a scăpat neobservat unui profesor de la Oxford contemporan cu noi. Tocmai pentru că a pătruns importanța ideilor politice în teorie și practică și pentru că și-a dedicat viața analizei și propagării lor, tocmai de aceea primul titular al acestei catedre a avut o influență atît de mare asupra lumii în care a trăit. Numele lui Douglas Cole este cunoscut peste tot acolo unde oamenii sînt pasionați de problemele politice și sociale. Faima lui depășește cu mult granițele universității și ale țării. Un gînditor politic de o completă independență, onestitate și curaj, un scriitor și orator de o extraordinară luciditate și elocință, un poet și un romancier, un profesor și un *animateur des idées* de un remarcabil talent, el este, în primul rînd, un om ce și-a dedicat viața susținerii hotărîte a unor principii nu de puține ori impopulare, apărării ferme și pasionate a dreptății și a adevărului, adesea în circumstanțe dificile și descurajante. Acestea sînt calitățile pentru care acest prea generos și imaginativ socialist englez este astăzi cunoscut în lume. Nu mai puțin remarcabil și, poate cel mai caracteristic pentru Douglas Cole, este că a devenit o personalitate publică fără să își sacrifice umanismul natural, spontaneitatea simțirii, infinita sa bunătate personală și, în special, devotamentul adînc și scrupulos — întărit de o învățătură multivalentă și de o memorie fabuloasă — pentru vocația sa de profesor al oricui dorea să învețe. Cu o deosebită plăcere și mîndrie încerc să redau ceea ce eu și mulți alții simțim pentru această mare figură a Oxfordului al cărei caracter moral și intelectual reprezintă o garanție pentru țara sa și pentru cauza dreptății și a egalității umane de pretutindeni.

De la el personal, ca și din scrierile lui, mulți oameni ai generației mele au învățat la Oxford că teoria politică este o ramură a filozofiei morale, că ea începe cu descoperirea sau transpunerea noțiunilor morale în sfera relațiilor politice. Nu vreau să spun prin asta, așa cum poate au înțeles anumiți filozofi idealiști, că toate mișcările istorice, toate conflictele sociale se reduc la mișcări sau conflicte de idei ori de forțe spirituale și nici că ele sînt simple efecte (sau aspecte) ale lor. Vreau să spun (și nu cred că profesorul Cole m-ar contrazice) că a înțelege asemenea mișcări sau conflicte înseamnă, în primul rînd, a înțelege ideile sau atitudinile în fața vieții din care ele derivă, adică ceea ce face ca aceste mișcări, departe de a fi simple fenomene naturale, să aparțină istoriei omenești. Discursurile și acțiunile politice nu sînt inteligibile decît în contextul problemelor ce divizează oamenii preocupați de ele. În consecință, chiar propriile noastre atitudini și acte ne pot rămîne obscure dacă nu reușim să înțelegem conflictele dominante ale timpului nostru. Iar cel mai mare dintre ele este, fără îndoială, războiul deschis între două sisteme de idei, fiecare dintre ele oferind răspunsuri diferite, dacă nu contradictorii, la ceea ce a fost mult timp problema centrală a științelor politice: cea a supunerii și a constrîngerii. „De ce ar trebui să mă supun (eu sau oricine) altcuiva?“ „De ce să nu trăiesc așa cum îmi place?“ „Trebuie să mă supun?“ „Dacă nu mă supun, pot fi constrîns? Și de către cine, în ce grad, în numele cui și în ce scop?“

Răspunsurile la problema limitelor admisibile ale constrîngerii opun în lumea de azi două mari concepții, fiecare dintre ele pretinzînd că are de partea ei un număr foarte mare de oameni. Mi se pare, de aceea, că toate aspectele acestei problematici trebuie luate în considerație.

I

A constrînge un om înseamnă a-l împiedica să fie liber — dar liber față de ce anume? Aproape toți moraliștii au făcut de-a lungul istoriei omenești elogiul libertății. Precum fericirea sau binele, precum natura sau realitatea, înțelesul acestui termen este atît de cuprinzător încît toate interpretările sînt, la prima vedere, posibile.

Dar nu îmi propun nici să discut istoricul acestui cuvînt proteiform și nici să trec în revistă cele peste două sute de accepțiuni ale lui recenzate de istoricii ideilor. Obiectivul meu se reduce la examinarea a doar două dintre ele — însă ambele fundamentale — două accepțiuni care au jucat un rol decisiv în istoria oamenilor și, îndrăznesc să afirm, o vor face și de-acum încolo. Prima din aceste semnificații politice ale libertății* pe care o voi numi și eu (ca și mulți dintre predecesorii mei), semnificația „negativă", este conținută în răspunsul la întrebarea „Care este cîmpul în interiorul căruia subiectul — o persoană sau un grup de persoane — este sau ar trebui să fie lăsat să facă sau să fie ceea ce este capabil să facă sau să fie fără interferența altor persoane?" A doua, pe care o voi numi semnificația pozitivă, este implicată în răspunsul la întrebarea: „Pe ce sau pe cine se bazează autoritatea care poate obliga pe cineva să facă sau să fie ceva mai curînd decît altceva?" Cele două întrebări sînt, în mod clar, diferite, chiar dacă răspunsurile ce li se dau se pot, parțial, suprapune.

Noțiunea de libertate „negativă"

Sînt liber, se afirmă în general, în măsura în care nici un individ sau grup de indivizi nu intervine în sfera mea de activitate. În acest înțeles, libertatea politică nu este decît spațiul în interiorul căruia un om poate acționa fără ca alții să-l împiedice. Dacă alții mă împiedică să fac ceea ce aș fi putut altfel să fac, nu sînt în întregime liber; iar dacă această arie este restrînsă sub o anumită limită, se poate spune că sînt constrîns, sau poate chiar aservit. Constrîngerea nu acoperă, totuși, toate formele de incapacitate. Dacă spun că sînt incapabil să sar trei metri în sus, că nu pot citi pentru că sînt orb sau că nu pot înțelege cele mai obscure pasaje din Hegel ar fi exagerat să afirm că sînt, din această cauză, aservit sau constrîns. Constrîngerea implică intervenția deliberată a altor ființe umane în interiorul spațiului în care aș putea, în condiții normale, să acționez. Poți spune că ești lipsit de libertate politică doar atunci cînd ești împiedicat de către alți indivizi să atingi un

* (*Freedom or liberty*); Berlin avertizează, într-o paranteză, că utilizează ambii termeni cu același înțeles. (*N. t.*)

anumit scop.[2] Simpla incapacitate de a atinge un scop nu constituie o lipsă de libertate politică.[3] Acest lucru este evidențiat și de utilizarea unor concepte moderne precum „libertatea economică" și contrariul său, „sclavia economică". Se pretinde, cu destul temei, că dacă un om este prea sărac pentru a-și permite ceva ce nici o lege nu-i interzice — o bucată de pîine, o călătorie în jurul lumii, un recurs în justiție — el este la fel de puțin liber să obțină aceste lucruri precum ar fi dacă legea i le-ar fi interzis. Dacă sărăcia mea ar fi un fel de boală care m-ar împiedica să cumpăr pîine, să-mi plătesc călătoria în jurul lumii sau să-mi pledez cauza în fața unui tribunal tot așa cum o infirmitate mă împiedică să alerg, această incapacitate n-ar putea fi, bineînțeles, descrisă ca o lipsă de libertate, și cu atît mai puțin ca o lipsă de libertate politică. Mă pot crede o victimă a constrîngerii sau a opresiunii doar dacă gîndesc că incapacitatea mea de a obține un anume lucru se datorește faptului că anumiți oameni au făcut aranjamente prin care eu, spre deosebire de alții, sînt împiedicat să am suficienți bani cu care să pot plăti pentru el. Cu alte cuvinte, această utilizare a termenului libertate este condiționată de o anumită teorie socială și economică despre cauzele sărăciei sau ale neputinței mele. Dacă lipsa mea de mijloace materiale se datorește incapacității mele mentale sau fizice, pot vorbi de privarea mea de libertate (și nu doar de sărăcie) doar dacă accept această teorie.[4] Dacă, în plus, am convingerea că starea de lipsuri în care mă aflu este perpetuată de un aranjament specific pe care îl consider nedrept sau necinstit pot vorbi de servitudine sau de oprimare economică. „Nu natura lucrurilor ne scoate din minți, ci numai răutatea oamenilor", spunea Rousseau. Criteriul opresiunii este dat de rolul pe care cred eu că îl joacă alți oameni, direct sau indirect, cu sau fără intenție, în zădărnicirea dorințelor mele. Prin a fi liber în acest sens eu înțeleg a fi scutit de orice

---

[2] Nu vreau, desigur, să sugerez că și reciproca este adevărată.

[3] Helvétius a exprimat foarte clar acest lucru: „Omul liber este acela care nu este în lanțuri, nici încarcerat și nici terorizat ca un sclav de teama pedepselor... nu este vorba de lipsa de libertate dacă nu putem zbura ca un vultur sau înota ca o balenă."

[4] Concepția marxistă a legilor sociale este, bineînțeles, cea mai cunoscută versiune a acestei teorii, dar ea reprezintă o componentă importantă în cîteva doctrine creștine și utilitariste, ca și în toate doctrinele socialiste.

imixtiune exterioară. Cu cît este mai vastă această arie de non-ingerință, cu atît este mai întinsă libertatea mea.

Astfel înțelegeau filozofii politici englezi clasici conceptul de libertate.[5] Aveau păreri împărțite în ceea ce privește amploarea pe care această arie putea sau trebuia să o aibă. Cu toate acestea, toți plecau de la premisa că, lucrurile fiind așa cum sînt, ea nu poate fi nelimitată pentru că, dacă ar fi astfel, ar genera o stare în care toți oamenii ar putea, fără nici o restricție, să intervină în treburile altora, iar acest tip de libertate „naturală“ ar conduce la un haos social în care nevoile umane elementare n-ar mai fi satisfăcute, unde libertățile celor slabi ar fi suprimate de către cei puternici. Pentru că ei își dădeau seama că scopurile și activitățile umane nu sînt necesarmente armonioase unele cu altele și pentru că (indiferent de doctrinele lor) ei acordau o mare valoare și altor idealuri precum dreptatea, fericirea, cultura, securitatea sau unor grade diferite de egalitate, ei erau dispuși să restrîngă libertatea în interesul altor valori și, la urma urmelor, al libertății înseși. Căci, fără această restrîngere, nu se putea crea acel tip de asociere pe care ei înșiși îl considerau dezirabil. În consecință, acești gînditori au fost conduși către concluzia că spațiul de libertate al fiecăruia trebuie limitat prin lege. În același timp ei (și e vorba, în special, de libertari precum Locke și Mill în Anglia, Constant și Tocqueville în Franța) acceptau că trebuie să existe o arie minimă de libertate personală care, sub nici un motiv, să nu poată fi violată. De îndată ce ea ar fi încălcată, individul s-ar vedea limitat la o arie prea strîmtă pentru minima dezvoltare a facultăților sale naturale, singurele care îi permit să urmărească și chiar să conceapă scopuri variate pe care oamenii le consideră bune, drepte sau sacre. Or, asta înseamnă că trebuie trasată o frontieră între domeniul vieții private și cel al autorității publice. Locul pe unde ar trebui să treacă însă respectiva frontieră — iată subiectul unor îndelungi controverse și chiar al unor tîrguieli. Oamenii depind, în mare măsură,

---

[5] „Un om liber“, spunea Hobbes, „este acela ce... nu este împiedicat să facă ceea ce intenționează să facă“. Legea este întotdeauna o „încătușare“, chiar dacă ea ne protejează de pericolul de a fi puși în lanțuri mai grele decît cele ale legii, de exemplu, în cele ale unei legi sau tradiții mai represive, ale despotismului arbitrar sau haosului. Bentham exprimă și el aceeași idee.

unii de alții și nici o activitate umană nu este în asemenea măsură privată încît să fim siguri că ea nu va afecta viețile celorlalți într-un fel sau altul. „Libertatea pentru știucă înseamnă moartea pentru plevuști“; libertatea unora depinde de limitele impuse altora. Unora le-a plăcut să adauge: „Libertatea unui profesor de la Oxford este un lucru foarte diferit de libertatea unui țăran egiptean.“

Forța acestei propoziții derivă dintr-o realitate indiscutabilă, dar fraza în sine este un exemplu de demagogie politică. Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrențe, analfabeți, nehrăniți sau slăbiți de boală drepturi politice sau garanții împotriva ingerinței statului în viața lor privată înseamnă a-ți bate joc de ei. Înainte de a înțelege semnificația unei sporiri a propriei libertăți și de a se bucura de folosirea ei, acești oameni au nevoie de îngrijiri medicale și de educație. Ce este libertatea pentru cei ce nu pot face uz de ea? Ce valorează ea fără acele condiții indispensabile uzului ei? Trebuie început cu începutul: sînt situații, așa cum declara un scriitor rus radical din secolul al nouăsprezecelea, în care o pereche de încălțări valorează mai mult decît operele lui Shakespeare; libertatea individuală nu este o necesitate primară pentru orice om. Căci libertatea nu este simpla absență a frustrării de orice tip — o atare considerare a ei ar altera înțelesul acestui cuvînt. Țăranul egiptean are nevoie mai degrabă de haine și medicamente decît de libertate individuală; cu toate acestea, minimul de libertate de care are nevoie astăzi, precum și sporita libertate de care va avea poate nevoie mîine nu sînt de o altă natură decît libertatea de care se bucură profesorii, artiștii sau milionarii.

Ceea ce tulbură conștiința liberalilor occidentali nu este, cred eu, ideea că libertatea la care oamenii aspiră diferă în funcție de condițiile lor economice și sociale, ci faptul că minoritatea care se bucură de ea a obținut-o prin exploatarea sau, oricum, prin tratarea cu indiferență a imensei majorități a celor care sînt privați de ea. Ei cred, în mod întemeiat, că dacă libertatea individuală este un scop ultim al ființelor umane, atunci nimeni nu ar trebui să fie privat de ea de către altcineva; și, cu atît mai mult, nimeni nu ar trebui să uzeze de ea în detrimentul celorlalți. Egalitatea libertății, adică a nu-i trata pe alții așa cum eu însumi n-aș dori să fiu tratat, alături de recunoștința purtată celor cărora le datorez libertatea, prosperitatea ori luminarea mea, și dreptatea, în cel mai simplu și universal înțeles al ei — iată fundamentele moralității liberale.

Libertatea nu este singurul scop pe care oamenii îl urmăresc. Sigur, pot să spun, precum criticul literar rus Belinski, că dacă alți semeni ai mei sînt privați de ea — dacă frații mei sînt sortiți să rămînă în sărăcie, mizerie și lanțuri — atunci nu pot s-o mai doresc pentru mine, respingînd-o categoric și preferînd, infinit mai mult, să le împărtășesc soarta. Nu cîștigăm însă nimic confundînd termenii. Pentru a remedia inegalitățile strigătoare la cer sau mizeria întinsă peste tot sînt gata să-mi sacrific, parțial sau în întregime, libertatea: pot s-o fac liber și voluntar; dar, făcînd acest lucru, libertatea mea (și nu altceva) este cedată de dragul dreptății, al egalității sau al dragostei pentru semenul meu. Pe drept cuvînt, aș merita să fiu ros de remușcări dacă, în anumite circumstanțe, nu aș fi gata să fac acest sacrificiu. Însă un sacrificiu nu aduce o creștere a ceea ce este sacrificat — în speță, libertatea — oricît ar fi de mari exigențele morale sau cîștigul obținut astfel. Fiecare este ceea ce este: libertatea este libertate — ea nu este nici egalitate, nici onestitate, nici dreptate, cultură, fericire umană sau o conștiință împăcată. Dacă libertatea mea, a clasei sau a națiunii mele se bazează pe nefericirea altor ființe umane, înseamnă că sistemul care promovează această situație este nedrept și imoral. Dar dacă îmi restrîng sau pierd libertatea în scopul de a atenua rușinea unei asemenea inegalități, fără ca prin aceasta să sporesc efectiv libertatea individuală a celorlalți, ceea ce rezultă este o pierdere absolută de libertate. Această pierdere poate fi compensată de un plus de dreptate, de fericire sau de pace, dar pierderea rămîne, și aș persista într-o confuzie de valori dacă aș afirma că, deși mi-am pierdut libertatea individuală, în sensul „liberal" al termenului, un alt tip de libertate — „socială" sau „economică" — a fost sporită. Cu toate acestea, rămîne adevărat că libertatea unora trebuie cîteodată limitată pentru a garanta libertatea altora. Dar, pe baza cărui principiu ar trebui făcut acest lucru? Dacă libertatea este o valoare sacră și intangibilă, un astfel de principiu nu poate exista. În practică însă, unul din aceste principii contradictorii trebuie să cedeze: nu întotdeauna pentru motive ce pot fi clar explicitate sau, lucru mult mai dificil, generalizate în reguli sau maxime universale. Soluția nu poate rezulta decît dintr-un compromis pragmatic.

Filozofi cu o viziune optimistă asupra naturii umane și care credeau în posibilitățile de a armoniza interesele umane, precum

Locke sau Adam Smith și, cîteodată, Mill, erau convinși că armonia socială și progresul sînt compatibile cu un spațiu larg rezervat vieții private pe care nici statul și nici o altă autoritate nu au dreptul să-l încalce. În schimb, Hobbes și cei care îi împărtășeau opiniile, în special gînditorii conservatori sau reacționari, afirmau că, dacă vrem să îi împiedicăm pe oameni să se distrugă unii pe alții, făcînd astfel din viața socială o junglă, trebuie instituite bariere mai sigure pentru a ține pe fiecare la locul lui; în acest scop, Hobbes susținea necesitatea lărgirii ariei controlului centralizat și restrîngerea celui individual. Dar și unii și alții erau de părere că o parte a existenței umane trebuie să rămînă în afara controlului social. Invadarea acestui domeniu rezervat, oricît de mic ar fi el, ar fi o manifestare de despotism. Cel mai elocvent apărător al libertății și al dreptului la viața privată, Benjamin Constant — ce nu putea să uite dictatura iacobină — declară că cel puțin libertatea de religie, de opinie, de expresie și dreptul de proprietate trebuie să fie protejate împotriva oricăror ingerințe arbitrare. Jefferson, Burke, Paine, Mill au venit, fiecare, cu o enumerare proprie de libertăți individuale, dar argumentul pentru a menține autoritatea la distanță era, în substanță, mereu același. Trebuie să conservăm un spațiu minim de libertate personală dacă nu vrem să „degradăm sau să negăm natura noastră umană“. Sigur, nu putem dispune de o libertate absolută și trebuie chiar să renunțăm la o parte pentru a prezerva restul. Dar renunțarea totală este autodestructivă. Care este, atunci, acest minim necesar? Acela la care un om nu poate renunța fără ca esența naturii sale umane să fie grav atinsă. Ce este această esență? Ce norme implică ea? Răspunsurile la aceste întrebări au fost, și probabil vor fi mereu, obiectul unor interminabile dezbateri. Dar oricare ar fi principiul care justifică existența acestui spațiu de non-ingerință, fie că este vorba de legile naturii sau de drepturile naturale, de utilitate sau de imperative categorice, de un contract social inviolabil sau de un alt concept prin care oamenii au căutat să-și clarifice și să-și justifice convingerile, libertate în acest sens înseamnă libertate *față de* ('liberty *from*'), înseamnă absența ingerinței dincolo de o frontieră mișcătoare, dar întotdeauna identificabilă. „Singura libertate ce merită acest nume este aceea de a urmări propriul nostru bine după cum credem de cuviință“, spunea cel mai celebru dintre

campionii ei. Dacă lucrurile stau astfel, este constrîngerea vreodată justificată? Mill nu avea nici o îndoială că da. Întrucît justiția cere ca fiecare individ să dispună de un minim de libertate, toți ceilalți trebuie să fie împiedicați, la nevoie prin forță, să-i priveze pe alții de ea. Mai mult, unica funcție a legii era să prevină astfel de coliziuni: rolul statului era astfel redus la ceea ce Lassalle descria cu dispreț ca fiind funcțiile unui paznic de noapte sau ale unui agent de circulație.

De ce era atît de sacră, pentru Mill, protecția libertății individuale? În celebrul său eseu, el declara că, dacă oamenii nu sînt lăsați să trăiească așa cum doresc, „într-un mod ce nu-i privește decît pe ei", civilizația nu poate progresa; în lipsa unui comerț liber de idei, adevărul nu va ieși la lumină; nu va mai fi loc pentru spontaneitate, originalitate, geniu, pentru energie intelectuală, pentru curaj moral. Societatea va fi strivită de greutatea „mediocrității colective". Tot ceea ce este bogat și diversificat va fi sufocat de apăsarea tradiției, a eternei tendințe a omului spre conformism care dă naștere numai la „facultăți atrofiate", la oameni „chinuiți și încuiați", „limitați și denaturați". „Afirmarea de sine a păgînilor este la fel de valoroasă ca și negarea de sine a creștinilor." „Toate erorile pe care un om este susceptibil să le comită, cu toate sfaturile și avertismentele care îi sînt adresate, nu au nici pe departe caracterul extrem malefic pe care îl are constrîngerea exercitată asupra lui pentru a face ceea ce alții consideră că este bine." Apărarea libertății are deci un scop „negativ": a îndepărta orice ingerință exterioară. A amenința un om cu persecuția dacă nu acceptă o viață în care alegerea scopurilor nu-i mai este un exercițiu permis; a-i închide în față toate ușile în afara uneia, oricît de măreață ar fi perspectiva către care aceasta deschide sau oricît de binevoitoare ar fi motivele celor care au decis astfel — înseamnă a păcătui împotriva adevărului că el este un om, o ființă ce trebuie să-și ducă viața așa cum consideră de cuviință. Aceasta este libertatea așa cum a fost ea concepută, în timpurile moderne, de către liberali, de la Erasmus (unii ar zice chiar de la Occam) încoace. Fiecare pledoarie pentru libertăți civile și drepturi individuale, fiecare protest împotriva exploatării și a umilinței, împotriva abuzurilor autorităților publice, împotriva supunerii maselor la tradiții și la îndoctrinare derivă din această concepție individualistă, și foarte controversată, despre om.

Referitor la această poziție pot fi făcute trei remarci. În primul rînd, Mill confundă două idei distincte. E vorba, pe de-o parte, de ideea că orice constrîngere, în măsura în care împiedică realizarea dorințelor umane, este, în sine, rea, deși aplicarea ei s-ar putea dovedi necesară pentru a împiedica alte rele, și mai mari, în timp ce non-ingerința, opusul constrîngerii, este bună în sine, deși nu este singurul lucru bun. Aceasta este, de fapt, concepția „negativă“ a libertății în forma sa clasică. Pe de altă parte, e vorba de ideea că oamenii ar trebui să caute să descopere adevărul sau să dezvolte o serie de calități, atît de prețuite de Mill, precum simțul critic, originalitatea, imaginația, independența de spirit, nonconformismul dus pînă la excentricitate etc., dar că adevărul nu poate fi găsit, iar asemenea calități nu pot fi formate decît în condiții de libertate. Idei liberale amîndouă — ele nu sînt totuși identice, iar legătura dintre ele este, în cel mai bun caz, empirică. Nimeni n-ar putea să susțină că adevărul sau libertatea de a se exprima ar putea înflori acolo unde gîndirea este strivită de dogmă. Cu toate acestea, istoria tinde să arate (argument folosit de James Stephen în al său *Liberty, Equality, Fraternity* împotriva concepției lui Mill) că integritatea, dragostea de adevăr și individualismul înfocat se întîlnesc, cel puțin la fel de des, în comunități sever disciplinate (precum calviniștii puritani din Scoția sau din Noua Anglie) sau supuse unei discipline militare, ca și în societăți mai tolerante sau indiferente. Și dacă așa stau lucrurile, argumentul lui Mill că libertatea este o condiție necesară a dezvoltării geniului uman se prăbușește. În cazul în care cele două finalități ale lui s-ar dovedi incompatibile, Mill ar fi confruntat cu o nemiloasă dilemă, fără a mai vorbi de dificultățile create de contradicțiile tezelor sale cu utilitarismul strict, chiar în versiunea umană pe care el o dă.[6]

---

[6] Iată o altă ilustrare a tendinței naturale a majorității gînditorilor de a crede că toate lucrurile considerate bune trebuie să fie în mod intim corelate sau cel puțin compatibile unul cu altul. Istoria gîndirii, ca și istoria națiunilor, este pavoazată cu exemple de elemente contradictorii sau, în cel mai bun caz, disparate, care sînt puse alături în mod artificial de un sistem despotic sau care sînt ținute laolaltă de primejdia vreunui inamic comun. După ce primejdia trece, conflictul dintre aliații din ajun iese la lumină, perturbînd adesea sistemul, cîteodată spre marele beneficiu al omenirii.

În al doilea rînd, această modalitate de a concepe libertatea este relativ modernă. Antichitatea nu ne oferă mărturii că libertatea individuală ar fi fost gîndită (în afara realității sale concrete) ca un ideal politic conștient. Condorcet remarca deja că ideea de drepturi individuale era absentă din concepțiile juridice ale grecilor și romanilor; iar acest lucru pare valabil și în cazul evreilor, al chinezilor și al tuturor vechilor civilizații descoperite de atunci.[7] Departe de a constitui o regulă, preeminența acestui ideal a fost mai degrabă o excepție, chiar în istoria recentă a Occidentului. Iar libertatea înțeleasă în acest sens nu s-a constituit decît rareori într-un strigăt de raliere a marilor mase ale umanității. Dorința de a fi autonom și în afara oricăror influențe a constituit un semn de înaltă civilizație atît în ceea ce privește indivizii cît și comunitățile în întregul lor. Înțelegerea vieții private, a domeniului relațiilor interpersonale ca un domeniu sacru de drept derivă dintr-o concepție a libertății care, cu toate rădăcinile ei religioase, nu urca în timp, în forma sa dezvoltată, mai departe de Renaștere sau de Reformă.[8] Cu toate acestea, declinul său ar semnifica moartea unei civilizații, a unei întregi perspective morale.

A treia caracteristică a acestei concepții despre libertate este încă și mai importantă. Libertatea în acest înțeles nu este incompatibilă cu anumite forme de autocrație sau, cel puțin, cu absența autoguvernării, căci ea se referă în principal la limitele autorității, și nu la sursa acesteia. Așa cum o democrație poate, efectiv, să priveze cetățeanul de un mare număr de libertăți de care el s-ar putea bucura în altă formă de societate, tot așa se poate concepe ca un despot liberal să permită supușilor săi o mare libertate personală. Acest despot poate fi nedrept, poate încuraja cele mai sălbatice inegalități, se poate dezinteresa de ordine, virtute sau cunoaștere; dar din moment ce el nu restrînge libertatea lor sau o face mai puțin decît alte regimuri, el îndeplinește exigențele lui

---

[7] A se vedea valoroasa analiză a acestei situații în Michel Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, în care autorul descoperă originea noțiunii de drepturi subiective la Occam.

[8] Credința creștină (iudaică sau musulmană) în autoritatea absolută a legilor divine sau naturale ori în egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu este foarte diferită de credința în libertatea de a trăi după bunul plac al fiecăruia.

Mill.[9] Libertatea în acest sens nu este legată, cel puțin din punct de vedere logic, de democrație sau de autoguvernare. Autoguvernarea oferă, în general, o mai bună garanție a prezervării libertăților civile decît alte regimuri, acesta fiind și motivul pentru care a fost mereu apărată de libertari. Dar nu există o legătură necesară între libertatea individuală și guvernarea democratică. Răspunsul la întrebarea „Cine mă guvernează?“ este logic distinct de răspunsul la întrebarea „Pînă unde se amestecă guvernul în treburile mele?“ De fapt, în această diferență constă, în cele din urmă, marele contrast dintre cele două concepte ale libertății, cel negativ și cel pozitiv.[10] Căci înțelesul „pozitiv“ al libertății iese

---

[9] Într-adevăr, se poate afirma că în Prusia lui Frederic cel Mare sau în Austria lui Iosif al II-lea oamenii dotați cu imaginație, originalitate și geniu creativ, precum și minoritățile de toate tipurile, au resimțit mai puțin persecuția și presiunea instituțiilor și a obiceiurilor decît le-ar fi resimțit în multe din democrațiile mai vechi sau mai noi.

[10] „Libertatea negativă“ este un lucru a cărui întindere, în anumite cazuri, este greu de estimat. La prima vedere, ea ar putea părea că depinde pur și simplu de capacitatea de a alege între cel puțin două alternative. Cu toate acestea, nu toate alegerile sînt la fel de libere, iar unele nu sînt nici măcar libere. Dacă, într-un stat totalitar, îmi trădez prietenul sub amenințarea torturii, chiar dacă acționez astfel din teama de a nu-mi pierde slujba, sînt rezonabil dacă afirm că nu am acționat în mod liber. Totuși, eu am făcut o alegere și aș fi putut, cel puțin în teorie, să aleg să fiu ucis, torturat sau încarcerat. Simpla existență a alternativelor nu este, deci, suficientă pentru a face din acțiunea mea (deși ea poate fi voluntară) o acțiune liberă în sensul curent al cuvîntului. Gradul meu de libertate pare să depindă de: (*a*) cît de multe posibilități îmi sînt oferite (deși metoda numărării acestora nu va putea fi niciodată precisă, căci posibilitățile de acțiune nu sînt entități distincte, precum merele ce pot fi efectiv numărate); (*b*) cît de ușor sau de greu se poate materializa fiecare din aceste posibilități; (*c*) cît de importante sînt ele în raport cu proiectele mele de viață și ținînd seama de circumstanțe ca și de temperamentul meu, atunci cînd sînt comparate una cu alta; (*d*) cît de mult depind ele de actele umane deliberate (care pot să le blocheze sau să le catalizeze); (*e*) care este valoarea pe care nu numai agentul, ci și opinia generală a societății în care trăiește o acordă variatelor posibilități.

Toate aceste dimensiuni trebuie mai întîi „integrate“ și doar după aceea putem trage o concluzie, oricum niciodată precisă sau indiscutabilă. E foarte posibil ca tipuri și grade incomensurabile de libertate să coexiste, dar ca ele să nu poată fi comparate cu o unică măsură. Mai mult chiar, în

la suprafață dacă încercăm să răspundem nu la întrebarea „Ce sînt liber să fac sau să fiu?“, ci „De către cine sînt guvernat?“ sau „Cine este abilitat să spună ce trebuie sau ce nu trebuie să fiu sau să fac?“. Legătura dintre democrație și libertatea individuală este cu mult mai subțire decît pare ea multor apărători, atît ai uneia, cît și ai celeilalte. Dorința de a mă guverna singur sau, cel puțin, de a participa la stabilirea mecanismelor prin care existența mea este controlată poate fi la fel de profundă precum aceea de a dispune de un spațiu propriu de acțiune, și poate chiar mai veche în ordine istorică. Cu toate acestea, obiectul acestor dorințe este diferit. Ele sînt, de altfel, atît de diferite încît au condus, în cele din urmă, la marea înfruntare ideologică ce domină lumea noastră. Căci partizanii libertății „negative“ vedeau cîteodată în concepția „pozitivă“ a ei — nu a fi liber *față de*, ci a fi liber *să* — să duci o anumită formă de existență — nimic altceva decît o amăgitoare deghizare a unei brutale tiranii.

II

Noțiunea de libertate pozitivă

Înțelesul „pozitiv“ al cuvîntului „libertate“ derivă din dorința fiecărui individ de a fi propriul său stăpîn. Doresc ca viața și deciziile mele să depindă de mine, și nu de forțele exterioare — de orice tip ar fi ele. Vreau să fiu instrumentul propriei mele voințe

---

cazul societăților sîntem confruntați cu întrebări (logic absurde) precum „Oare aranjamentul X ar spori libertatea domnului A mai mult decît ar spori libertățile domnilor B, C și D între ei, luate la un loc?“

Dificultăți asemănătoare apar atunci cînd aplicăm criterii utilitariste. Totuși, dacă nu cerem o măsurătoare precisă, putem oferi motive justificate în susținerea afirmației că supusul de condiție medie al Regelui Suediei este, în general, cu mult mai liber azi decît cetățeanul mediu al Spaniei sau Albaniei. Modelele de viață nu pot fi comparate, în mod direct, decît ca întreguri, chiar dacă metoda prin care facem comparația, ca și adevărul concluziilor sînt greu, dacă nu imposibil, de demonstrat. Dar neclaritatea conceptelor, ca și multiplicitatea criteriilor aduse în discuție reprezintă un atribut al subiectului însuși, iar nu al metodelor noastre imperfecte de măsurare și nici al incapacității noastre de a gîndi precis.

și nu al voinței altora. Vreau să fiu un subiect și nu un obiect; să fiu mînat de motive și mobiluri conștiente și care îmi aparțin, și nu de cauze exterioare. Doresc să fiu cineva, să nu fiu un nimeni; vreau să fiu un om al faptei: să decid și nu doar să execut deciziile luate de alții în numele meu; să acționez în virtutea propriilor mele orientări, iar nu dirijat de natura exterioară sau de alți oameni ca și cum aș fi un lucru, un animal sau un sclav incapabil să-și asume condiția sa de om, adică să conceapă scopuri și strategii proprii pentru a le atinge. În esență, tocmai asta vreau să spun atunci cînd afirm că sînt o ființă rațională și că rațiunea este ceea ce mă deosebește ca ființă umană de restul lumii. Doresc, mai presus de orice, să am conștiința statutului meu de ființă ce gîndește, vrea și acționează și care își asumă responsabilitatea propriilor alegeri putînd să le justifice pe baza propriilor concepții și finalități. Mă simt liber în măsura în care cred că toate acestea au loc cu adevărat, și — dimpotrivă — mă simt aservit în măsura în care trebuie să recunosc că aceasta nu se întîmplă.

Libertatea care constă în a fi propriul tău stăpîn și aceea ce constă în a nu fi împiedicat în alegerile tale de către alții pot, la prima vedere, să pară două concepte nu prea depărtate logic unul de altul, două modalități, una negativă și una pozitivă, de a spune aproape același lucru. Cu toate acestea, cele două concepte de libertate au avut o dezvoltare istorică divergentă, nu întotdeauna după o logică riguroasă, pînă cînd, în cele din urmă, ele au intrat în conflict deschis.

O modalitate de a clarifica aceste chestiuni este de a examina amploarea pe care a luat-o treptat metafora, inițial inofensivă, a autoguvernării. „Sînt propriul meu stăpîn“, „Nu sînt sclavul nimănui“; dar oare nu sînt (așa cum ar susține platonicienii și hegelienii) sclav al naturii? Sau al pasiunilor mele „neînfrînate“? Nu e vorba de tot atîtea specii ale unuia și aceluiași gen — genul „sclav“ — unele politice sau juridice, altele morale sau spirituale? Oare nu au trăit oamenii experiența eliberării lor din sclavia spirituală sau din sclavia față de natură și nu au devenit oare conștienți, cu această ocazie, de existența în ei, pe de o parte, a unui eu dominator, pe de alta, a unui eu dominat? Acest eu dominator este identificat, în multiple variante, cu rațiunea, cu „natura mea superioară“, cu eul care proiectează și năzuie către satisfacțiile depline, dar

îndepărtate, cu eul meu „real“, „ideal“ sau „autonom“ sau cu „ce am mai bun în mine“; el este pus apoi în opoziție cu impulsul irațional, cu dorințele necontrolate, cu natura mea „inferioară“, cu căutarea satisfacțiilor imediate, cu eul meu „empiric“ sau „heteronom“, gata să se lase purtat de orice adiere de dorință sau de pasiune, un eu ce trebuie strict disciplinat pentru a putea fi ridicat la înălțimea „adevăratei“ sale naturi. Urmînd un astfel de raționament, putem închipui o prăpastie și mai adîncă între cele două euri: adevăratul eu ar putea fi conceput ca o entitate mai vastă decît individul (în înțelesul obișnuit al termenului), ca un „întreg“ social față de care individul n-ar fi decît un element sau un aspect: un trib, o rasă, o biserică, un stat, marea societate a celor vii, a morților și a celor încă nenăscuți. Această entitate este recunoscută atunci ca fiind „adevăratul“ eu, cel care, impunînd „membrilor“ săi recalcitranți unitatea voinței sale colective sau „organice“, dobîndește pentru sine, și implicit și pentru ei, un grad „mai mare“ de libertate. Nu de puține ori, utilizarea unor metafore organice ca justificare a constrîngerii pe care o practică anumiți oameni asupra altora în vederea ridicării lor la un grad „superior“ de libertate a fost denunțată drept cauză a unor mari pericole. Dar ceea ce face totuși plauzibil un astfel de discurs este acceptarea posibilității, și cîteodată a legitimității, de a-i constrînge pe oameni, în numele unui scop (să zicem dreptatea sau sănătatea publică) pe care l-ar fi urmărit ei înșiși, dacă ar fi fost mai luminați, dar pe care nu-l urmăresc pentru că sînt orbi, ignoranți sau corupți. Mi-e ușor în acest caz să mă concep pe mine însumi în postura de a-i constrînge pe ceilalți pentru binele lor, în interesul lor și nu al meu. Pot pretinde atunci că le cunosc adevăratele nevoi chiar mai bine decît și le cunosc ei înșiși. În cel mai bun caz, dacă ar fi la fel de raționali și de înțelepți ca și mine și și-ar înțelege propriul interes așa cum îl înțeleg eu, atunci ei nu ar trebui să-mi opună nici o rezistență. Dar pot să merg și mai departe și să declar că, în realitate, ei năzuiesc la o stare pe care conștiința lor — copleșită de ignoranță — o respinge, că există în interiorul lor o entitate misterioasă — voința lor rațională latentă, o „autentică“ finalitate — și că această entitate, deși este negată de tot ceea ce simt, fac și spun în mod deschis, este „adevăratul“ lor eu de care eul empiric, sărac în desfășurarea lui în spațiu și timp, nu știe nimic sau știe foarte puțin; și că acest spirit inferior este singurul eu ale cărui dorințe

merită a fi luate în considerație.[11] De îndată ce mă plasez în această perspectivă, pot ignora (cu conștiința împăcată) dorințele actuale ale oamenilor sau ale societăților, îi pot intimida, oprima, tortura în numele eului lor „adevărat" cu convingerea liniștitoare că, oricare ar fi adevăratul țel al omului (fericirea, datoria, înțelepciunea, o societate mai dreaptă, realizarea de sine), el trebuie să fie identic cu libertatea lui — cu libera alegere a „adevăratului" său eu, chiar dacă acesta rămîne adesea îngropat și neexprimat.

Acest paradox a fost expus nu de puține ori. Una este a spune că știu ce este bine pentru X, în timp ce el însuși nu știe; chiar a-i ignora dorințele pentru binele său; și cu totul altceva a afirma că el a ales *eo ipso* acest bine, nu în mod conștient și nici în comportamentul său cotidian, ci în postura sa de eu rațional (necunoscut poate eului său empiric) „adevăratul" eu care discerne binele și care nu mai poate fi împiedicat, o dată ce acesta este revelat, să-l aleagă. Această monstruoasă substituire de roluri ce constă în a asimila ceea ce X ar alege dacă ar fi ceea ce nu este, sau, cel puțin, nu este încă, cu ceea ce, în realitate, el caută și alege se află în inima tuturor teoriilor politice despre realizarea de sine. Una e să spui: pot fi constrîns pentru propriul meu bine pe care, orb fiind, sînt incapabil să-l văd — și aceasta ar putea fi, cîteodată, în beneficiul meu, lărgind spațiul libertății mele. Și alta e să afirmi: pentru că este vorba de binele meu, eu nu sufăr, de fapt, nici o constrîngere, căci eu l-am dorit, conștient sau nu, și deci mă pot considera liber (cu adevărat „liber") chiar dacă sărmanul meu corp terestru și mintea mea mărginită se opun cu forța și luptă cu cea mai mare disperare împotriva celor care caută, poate cu bunăvoință, să mi-l impună.

Această substituire magică, adevărată scamatorie (motiv pentru care William James îi ironiza, cu bună dreptate, pe hegelieni) se

[11] „Idealul adevăratei libertăți este puterea maximă, acordată în mod egal tuturor membrilor societății umane pentru a se realiza cît mai bine", spunea T. H. Green în 1881. Lăsînd la o parte confuzia libertății cu egalitatea, aceasta înseamnă că dacă un om alege o plăcere imediată — care nu i-ar permite (în viziunea cui?) să se realizeze cît mai bine pe sine (care sine?) — ceea ce el practică nu este „adevărata" libertate: iar privarea de ea nu i-ar aduce o pierdere semnificativă. Green era un liberal sincer, dar mulți tirani ar putea utiliza această formulă pentru a justifica actele de opresiune cele mai oribile.

poate face, fără nici o îndoială la fel de ușor, cu conceptul „negativ" al libertății, unde eul ce trebuie să rămînă liber de orice constrîngere nu mai este individul cu dorințele și nevoile sale concrete așa cum sînt ele considerate în mod normal, ci omul „real", din interior, confundat cu urmărirea unui scop ideal, pe care eul său empiric nici măcar nu-l visează. Și, la fel ca în cazul eului liber „în mod pozitiv", acesta poate fi lărgit pînă la dimensiunile unei entități supra-individuale — un stat, o clasă, o națiune sau chiar mersul istoriei — considerată ca un subiect cu atribute mai „autentice" decît eul empiric. Dar concepția „pozitivă" a libertății ca stăpînire a propriului sine, cu sugestiile sale de om întors împotriva lui însuși, se pretează mai ușor, din considerente istorice, de doctrină și de practică, la această despicare a personalității în două: pe de-o parte, instanța transcendentă, de control, pe de alta, mănunchiul empiric de dorințe și pasiuni ce trebuie disciplinate și aduse la ordine. Realitatea istorică a fost determinantă. Aceasta demonstrează (dacă mai e necesar a demonstra un adevăr atît de evident) că orice concepție despre libertate derivă direct din concepțiile despre eu, despre persoană, despre om. E suficientă o abilă manipulare a definiției omului și libertatea poate să semnifice tot ceea ce manipulatorul dorește. Istoria recentă a arătat cu claritate că această dezbatere nu este pur academică.

Consecințele ce decurg din distincția între cele două euri devin și mai clare dacă luăm în considerație cele două mari forme pe care le-a luat, în cursul istoriei, dorința de a fi autonom (de a fi condus de eul „autentic"): prima, aceea a sacrificiului de sine pentru obținerea independenței; a doua, aceea a realizării de sine sau a totalei identificări cu un principiu sau un ideal specific în vederea atingerii aceluiași obiectiv.

III

Retragerea în citadela interioară

Sînt înzestrat cu rațiune și voință; concep obiective și doresc să le ating; dar dacă sînt împiedicat să fac asta nu mă mai simt stăpîn pe situație. Pot să fiu împiedicat de legi ale naturii, de accidente, de activitatea oamenilor sau de efectul, adesea neprevăzut, al

instituțiilor umane. E vorba de forțe pe care nu pot să le înfrunt. Ce să fac ca să nu mă strivească? Trebuie să renunț la dorințele pe care știu că nu pot să le împlinesc. Vreau să fiu stăpîn al regatului meu, însă frontierele mele sînt largi și nesigure; sînt nevoit, prin urmare, să le micșorez ca să restrîng sau să elimin zona vulnerabilă. Încep prin a dori fericire, putere, cunoaștere sau dobîndirea unui obiect anume. Numai că nu pot să le am la comandă. Ca să evit un sentiment de înfrîngere și de irosire, decid să nu mă mai străduiesc să obțin ceea ce nu sînt sigur că pot avea. Mă hotărăsc să nu mai doresc ceea ce îmi este inaccesibil. Tiranul mă amenință că îmi distruge tot ce am, că mă aruncă în închisoare, că mă exilează sau că îi omoară pe toți cei la care țin. Însă dacă nu mă mai simt legat de lucrurile mele, dacă nu îmi mai pasă dacă ajung sau nu la închisoare, dacă am sugrumat în mine orice sentiment natural de afecțiune, atunci el nu mă mai poate supune voinței lui, căci tot ce a mai rămas din mine nu mai poate fi subiect al unor temeri sau dorințe de ordin empiric. Totul se întîmplă ca și cum aș fi procedat la o retragere strategică într-o citadelă interioară — rațiunea mea, sufletul meu, eul meu „numenal" — pe care răutatea oamenilor sau forțele oarbe ale lumii din afară nu o pot atinge, orice ar face. M-am repliat în mine însumi; aici, și numai aici, eu mă simt în siguranță. E ca și cum aș spune: „Am o rană la picior. Sînt două metode de a mă elibera de durere. Pot, bineînțeles, să încerc să îmi vindec rana — dar dacă tratamentul este mult prea dificil și rezultatul nesigur, există o altă metodă: scap de durere dacă îmi amputez piciorul bolnav. Și dacă mă obișnuiesc să nu doresc nimic din ce ar face indispensabilă posesia piciorului, nici nu îi voi simți lipsa." Aceasta este modalitatea tradițională de auto-eliberare a asceților și a quietiștilor, a stoicilor și a înțelepților budiști, a celor care — religioși sau nu — au fugit de lume, scăpînd de jugul societății sau al opiniei publice, printr-un proces deliberat de transformare interioară în urma căruia s-au detașat de valorile lumii pe care au părăsit-o pentru a rămîne, izolați și independenți, la marginile ei, invulnerabili la atacurile ei.[12] Toate formele de izolaționism politic, de autarhie economică, de autonomie, nu sînt

[12] „Un înțelept, chiar sclav, este liber — de unde rezultă că, rege fiind, un prost rămîne tot sclav", spunea sfîntul Ambrozie. Epictet și Kant ar fi putut exprima la fel de bine același lucru.

străine de această atitudine. Elimin obstacolele care îmi barează drumul, abandonînd acest drum; mă repliez în interiorul sectei mele, al economiei mele planificate, al teritoriului meu intenționat rupt de lume, acolo unde nu sînt nevoit să ascult voci din afară, acolo unde forțele exterioare nu au nici un efect. Aceasta este, într-adevăr, o formă de căutare a securității; numai că ea a mai fost numită căutare a libertății personale, a independenței naționale.

Aplicată la indivizi, această doctrină nu este departe de concepțiile celor care, asemeni lui Kant, identifică libertatea nu cu suprimarea dorințelor, ci cu rezistența la ele, cu dominarea lor. Mă identific astfel cu cel care domină și scap de sclavia celui ce este dominat. Sînt liber pentru că, și în măsura în care, sînt autonom. Mă supun legilor, dar unor legi pe care eu însumi mi le-am impus, descoperindu-le în sinele meu dominant. Libertatea este supunere, dar „supunere la o lege pe care ne-o prescriem singuri"; nimeni nu se poate aservi pe sine. Heteronomia este dependentă de factorii exteriori, predispoziția de a deveni jucăria lumii exterioare asupra căreia nu am nici o influență, dar care *pro tanto* mă domină și mă „aservește". Sînt liber în măsura în care persoana mea nu este „înlănțuită" de nimic ce ține de forțe pe care nu le pot controla; nu pot controla legile naturii — activitatea mea liberă trebuie deci, *ex hypothesi*, să se ridice deasupra lumii empirice a cauzalității. Nu e locul să discutăm aici validitatea acestei vechi și faimoase doctrine; vreau doar să remarc că cele două noțiuni înrudite de libertate, libertatea ca rezistență la dorințele irealizabile (și fuga din fața lor) și libertatea ca independență față de sfera cauzalității au jucat un rol central, atît în politică, cît și în etică.

Dacă oamenii sînt, în esență, ființe autonome — creatori de valoare și de finalități a căror autoritate ultimă rezidă tocmai în faptul că ele sînt dorite în mod liber — atunci nimic nu poate fi mai rău decît a-i trata ca și cum nu ar fi ființe autonome, ci obiecte naturale supuse influențelor cauzale, creaturi dependente total de stimulii exteriori, cu alegerile proprii manipulate de conducătorii lor, fie prin amenințări cu forța, fie prin promisiuni de recompense. A-i trata pe oameni în acest mod înseamnă a-i trata ca și cum ar fi incapabili să se determine ei înșiși. „Nimeni nu mă poate sili să fiu fericit în felul său", spunea Kant. „Paternalismul este cel

mai mare despotism imaginabil“, căci el revine la a-i trata pe oameni ca și cum nu ar fi ființe libere, ci un material uman pe care eu, reformatorul binevoitor, îl modelez în virtutea unor obiective liber hotărîte, dar nu de către ei, ci de către mine. Nu alta era politica pe care o recomandau primii utilitariști. Helvétius și Bentham erau de părere că nu trebuie să ne opunem tendinței oamenilor de a fi sclavii propriilor lor pasiuni, ci, dimpotrivă, să ne servim de ea; ei susțineau că trebuie să le fluturăm perspectiva recompenselor sau a pedepselor — forma extremă de heteronomie — dacă astfel „sclavii“ pot fi făcuți mai fericiți.[13] Dar a-i manipula, a-i împinge către obiective pe care tu — reformatorul social — le întrevezi, spre deosebire poate de ei, înseamnă a nega esența lor umană, a-i trata ca pe niște obiecte lipsite de voință proprie, într-un cuvînt, a-i degrada. Iată de ce a-i minți pe oameni, a-i înșela, adică a-i utiliza ca mijloace pentru scopurile mele (și nu ale lor) reprezintă, de fapt, chiar dacă e spre binele lor, a-i considera sub-oameni, ca și cum obiectivele lor ar fi mai puțin fundamentale și mai puțin sacre decît ale mele. Dar ce anume m-ar putea vreodată îndreptăți să-i forțez pe oameni să facă ceea ce nu vor, ceva la care nu au consimțit? Doar, poate, vreo valoare mai presus de ei înșiși. Dar dacă, așa cum afirma Kant, valoarea nu reprezintă decît ceea ce este făcut astfel prin acțiunea liberă a oamenilor, atunci e sigur că nu există valoare mai mare decît individul. Prin urmare, a proceda astfel înseamnă a-i constrînge pe oameni în numele a ceva mai puțin esențial decît ei înșiși — a-i supune voinței mele sau setei altora de fericire, de eficacitate, de securitate, de confort. Năzuiesc la ceva pe care eu sau grupul din care fac parte îl dorim (indiferent de motiv, și oricît de nobil ar fi acesta) iar pentru a-l obține folosesc alți oameni drept mijloace. Dar asta contrazice ceea ce știu eu despre oameni și anume că ei sînt scopuri în sine. Toate formele de intervenție în viața oamenilor, încercarea de a-i modela împotriva voinței lor după un tipar propriu, de a le controla gîndirea și de a-i

---

[13] „Dictatura proletariatului, în toate formele sale, de la execuții la muncă forțată, este, oricît de paradoxal ar suna, singura metodă de a modela umanitatea comunistă plecînd de la materialul uman lăsat de perioada capitalistă.“ Aceste rînduri, și în special expresia „materialul uman“, exprimă foarte limpede această atitudine. Ele apar într-o lucrare din 1920 a liderului bolșevic Nikolai Buharin.

îndoctrina[14] nu sînt, prin urmare, decît o negare a ceea ce face din ei oameni, a valorilor lor ultime.

Individul liber al lui Kant este o ființă transcendentă, situată dincolo de domeniul cauzalității naturale. În forma sa empirică — cea în care noțiunea de om are înțelesul obișnuit — această doctrină a fost inima umanismului liberal, moral și politic, care, în secolul al optsprezecelea, a fost profund influențat atît de Kant, cît și de Rousseau. Versiunea sa *a priori* este o formă de individualism protestant laicizat, în care locul lui Dumnezeu este luat de idealul unei existențe raționale, iar sufletul individual care aspiră la uniunea cu El este înlocuit de individul dotat cu rațiune, dornic de a fi condus numai și numai de rațiune și de a nu depinde de nimic care l-ar putea devia sau induce în eroare prin angajarea naturii sale iraționale. Autonomie, nu heteronomie: a acționa, și nu a fi acționat. Ideea de sclav al pasiunilor este — pentru aceia care gîndesc în acești termeni — mai mult decît o metaforă. A mă debarasa de teamă, de dragoste sau de conformism înseamnă a mă elibera de despotismul a ceva ce îmi scapă de sub control. Sofocle (care, în relatarea lui Platon, afirmă că doar bătrînețea l-a eliberat de pasiunea dragostei — jugul unui stăpîn crud) vorbește de o experiență la fel de reală ca și eliberarea de sub autoritatea unui tiran sau a unui stăpîn de sclavi. Experiența psihologică prin care observ mai întîi că am cedat unui impuls „josnic“, că am acționat dintr-un motiv care îmi displace, că am făcut ceva care, chiar în acel moment, mi se părea detestabil, pentru a spune mai tîrziu „nu eram eu însumi“, „nu mă controlam“ atunci cînd s-a întîmplat — o asemenea experiență ține de acest mod de a gîndi și de a vorbi. Mă identific cu momentele mele critice și raționale. Consecințele actelor mele sînt fără importanță atîta timp cît nu le pot controla; doar motivațiile sînt sub controlul meu. Iată crezul gînditorului solitar care desfide lumea emancipîndu-se de lanțurile oamenilor și ale lucrurilor. În această formă, doctrina poate părea în primul

[14] Psihologia lui Kant, precum cea a stoicilor și a creștinilor, presupune că există ceva în om — „fortăreața interioară a spiritului său“ — care ar putea fi făcut să reziste îndoctrinării. Dezvoltarea tehnicilor de hipnoză, de „spălare a creierelor“, sugestia subliminală și altele asemenea au făcut mult mai puțin plauzibilă această ipoteză *a priori*, cel puțin ca ipoteză empirică.

rînd un crez etic, și doar apoi, și cu greu, unul politic; cu toate acestea, implicațiile sale politice sînt limpezi — ele fac parte din tradiția individualismului liberal cel puțin în aceeași măsură ca și conceptul „negativ" al libertății.

Nu e poate inutil să observăm că, în forma sa individualistă, paradigma înțeleptului care se refugiază în fortăreața interioară a adevăratului său eu apare atunci cînd lumea înconjurătoare se arată neinteresantă, crudă și nedreaptă pînă la paroxism. „Este cu adevărat liber", spunea Rousseau, „cel ce dorește ceea ce poate realiza și face ceea ce dorește". Într-o lume în care omul care caută fericirea, dreptatea sau libertatea (în oricare dintre sensurile sale) nu poate face mare lucru, pentru că multe din căile de acțiune îi sînt blocate, tentația de a se retrage în sine poate deveni irezistibilă. E posibil ca așa ceva să se fi întîmplat în Grecia, unde idealul stoic nu are cum să nu fie pus în legătură cu prăbușirea democrațiilor independente în fața autocrației macedoniene centralizate. S-a întîmplat la fel, din motive similare la Roma, după căderea Republicii[15], ca și în Germania secolului al șaptesprezecelea, în perioada de profundă degradare națională a statelor germane care a urmat Războiului de Treizeci de ani, atunci cînd caracterul vieții publice, în special în micile principate, îi forța — nu pentru prima, dar nici pentru ultima dată — pe cei ce prețuiau demnitatea vieții umane la un fel de exil interior. Doctrina care susține că trebuie să mă învăț să nu doresc ceea ce nu pot avea, că, de asemenea, o dorință la care am renunțat sau căreia i-am rezistat cu succes este la fel de bună ca o dorință împlinită, reprezintă o doctrină sublimă, dar nu am nici o îndoială că ea este o formă a doctrinei strugurilor acri: ce nu sînt sigur că pot atinge, nu pot dori cu adevărat.

E clar acum de ce definirea libertății negative ca abilitate de a face ceea ce dorim — definiție adoptată de Mill — nu este satisfăcătoare. Dacă descopăr că pot obține prea puțin (sau chiar nimic) din ceea ce doresc, e suficient să-mi micșorez dorințele sau să le sting ca să devin, astfel, liber. Dacă tiranul (sau „elementul

---

[15] Poate că nu exagerăm dacă presupunem că quietismul înțelepților orientali a fost, în mod similar, o reacție la despotismul marilor autocrații și a înflorit în perioade în care indivizii puteau fi puși în situația de a fi umiliți (sau, oricum, ignorați și tratați cu cruzime) de cei ce posedau instrumentele constrîngerii fizice.

de persuasiune ascuns") ajunge să-și condiționeze supușii (sau clienții) astfel încît să renunțe la dorințele lor originale și să îmbrățișeze („interiorizeze") forma de viață pe care a inventat-o pentru ei, se poate spune, conform acestei definiții, că a reușit să-i elibereze. Fără nici o îndoială, el a reușit să-i facă să se simtă liberi — așa cum Epictet se simțea mai liber decît stăpînul său (sau așa cum se spune despre omul bun din proverb care se simte fericit atunci cînd e torturat). Ceea ce el a obținut însă este chiar antiteza libertății politice.

Negarea ascetică a propriului sine poate fi o sursă de integritate, serenitate și forță spirituală, dar e greu de înțeles cum ar putea fi ea numită o extindere a libertății. Dacă reușesc să scap de un adversar refugiindu-mă într-un interior și încuiind toate intrările și ieșirile sînt poate mai liber decît dacă m-ar fi capturat, dar oare sînt mai liber decît dacă eu aș fi fost acela care îl învinge sau îl capturează? Dacă merg prea departe și mă restrîng într-un spațiu prea mic, mă voi sufoca și voi muri. Sfîrșitul logic al procesului prin care distrug tot ceea ce ar putea să mă rănească este sinuciderea. Cît timp exist în lumea naturală, nu voi fi niciodată în totală siguranță. În acest sens, eliberarea totală (așa cum corect a sesizat Schopenhauer) nu este dată decît de moarte.[16]

Mă găsesc într-o lume în care voința mea întîmpină obstacole. Cei ce sînt atașați conceptului „negativ" al libertății pot fi — poate — iertați dacă gîndesc că renunțarea la sine nu este singura metodă de a depăși obstacolele; am putea să obținem același rezultat dacă le înlăturăm: în cazul obiectelor non-umane, printr-o acțiune fizică; în cazul rezistenței umane, prin forță sau persuasiune, ca atunci cînd determin pe cineva să-mi facă loc în mașină, sau cuceresc o țară care îmi amenință interesele. Asemenea acte pot fi nedrepte,

---

[16] Merită să remarcăm că, în timpul quietismului german, în Franța, cei ce luptau pentru libertate individuală sau națională nu au adoptat această atitudine. Oare nu pentru că, în ciuda despotismului monarhiei franceze și a aroganței și a comportamentului arbitrar al grupurilor privilegiate, Franța era o națiune mîndră și puternică, în care realitatea puterii politice era accesibilă oamenilor talentați? În acest context retragerea din bătălie pe vreo înălțime liniștită de unde filozoful suficient sieși o putea contempla fără pasiune nu mai constituia singura soluție. Lucru valabil, de altfel, pentru Anglia secolului al nouăsprezecelea și chiar a secolului al douăzecilea, ca și pentru Statele Unite de astăzi.

pot implica violență, cruzime, aservirea altora, dar cu greu s-ar putea nega că prin aceste acte agentul nu este capabil, în sensul cel mai literal, să-și sporească libertatea. Printr-o ironie a istoriei, acest adevăr este respins chiar de cei care îl practică cu cel mai mare succes, oameni care, chiar atunci cînd cuceresc puterea și libertatea de acțiune, resping conceptul „negativ“ în favoarea pandantului său „pozitiv“. Vederile lor domină jumătate din lume; să vedem pe ce premise metafizice se fondează ele.

IV

Realizarea de sine

Singura metodă adevărată de a atinge libertatea — ni se spune — este de a face uz de rațiunea critică, de a înțelege ce este necesar și ce este contingent. Dacă sînt un școlar, chiar și cele mai simple adevăruri matematice se impun ca niște obstacole în funcționarea liberă a minții mele, ca niște teoreme a căror necesitate eu nu o înțeleg; ele sînt declarate adevărate de o autoritate exterioară, prezentîndu-se ca niște corpuri străine pe care ar trebui să le asimilez în mod mecanic în sistemul meu de gîndire. Dar, în momentul în care înțeleg funcțiile simbolurilor, ale axiomelor, regulile de formare și de transformare — logica prin care sînt obținute concluziile — atunci cînd pricep că aceste lucruri nu pot fi altfel decît sînt pentru că ele par să decurgă din chiar legile care guvernează procesele rațiunii mele[17], atunci adevărurile matematice nu îmi mai apar ca niște entități exterioare pe care, vrînd-nevrînd, trebuie să le accept, ci ca elemente de care acum nu pot să mă lipsesc în funcționarea naturală a activității mele raționale. Pentru un matematician, demons rarea acestor teoreme este o componentă a exercițiului liber al capacității sale naturale de a raționa. Unui muzician, după ce a asimilat partitura compozitorului, după ce și-a însușit intențiile autorului, să cînte nu i se mai pare o supunere la legi externe, o constrîngere și o barieră în fața

[17] Sau, așa cum susțin anumiți teoreticieni moderni, pentru că eu le-am inventat sau le-aș fi putut inventa, căci ele nu sînt decît o creație omenească.

libertății, ci un exercițiu liber, pe care îl practică de bună voie. Interpretul nu este legat de partitură precum e animalul legat de plug sau muncitorul de mașina la care lucrează. El a absorbit partitura în propriul sistem și, înțelegînd-o, s-a identificat cu ea; dintr-un impediment al activității libere, el a transformat-o în element al activității însăși. Dar, ni se spune, ceea ce se aplică muzicii și matematicii ar trebui, în principiu, să se aplice tuturor celorlalte obstacole, așezate în calea dezvoltării noastre precum niște imense blocuri de materie externă. Acesta este programul raționalismului luminat, de la Spinoza și pînă la ultimii discipoli (cîteodată nemărturisiți) ai lui Hegel. *Sapere aude*. Nu pot să rămîn rațional și să doresc în același timp ca acel ceva pe care îl cunosc și căruia îi înțeleg necesitatea — necesitatea rațională — să fie altfel. Căci a dori ca un lucru să fie altfel decît trebuie să fie reprezintă, în contextul dat — al necesităților care guvernează lumea — a da dovadă *pro tanto* de ignoranță sau de iraționalitate. Pasiunile, prejudecățile, spaimele, nevrozele — toate apar din ignoranță și iau forma miturilor și a iluziilor. Or, a trăi condus de mituri — indiferent dacă ele derivă din imaginația bogată a unor șarlatani fără scrupule care, pentru a ne exploata, caută să ne înșele, sau provin din cauze psihologice sau sociologice — reprezintă o formă de heteronomie, de orientare, în funcție de niște factori exteriori, către o direcție care nu este neapărat cea dorită de către agent. Adepții determinismului științific din secolul al optsprezecelea presupuneau că studiul științelor naturii și crearea științelor societății după modelul acestora ar face din acțiunea unor asemenea cauze un proces complet transparent și ar permite indivizilor să-și recunoască rolul în lucrarea unei lumi raționale, rol frustrant doar în măsura în care nu este bine înțeles. Cunoașterea eliberează, afirma Epictet cu mult timp în urmă, căci ea elimină în mod automat spaime și dorințe iraționale.

Herder, Hegel și Marx au substituit vechilor modele mecanice ale vieții sociale propriile lor modele vitaliste; dar ei credeau, la fel ca și adversarii lor, că a înțelege lumea înseamnă a accede la libertate. Ei nu se deosebeau de aceștia decît prin accentul pe care îl puneau pe rolul schimbării și al dezvoltării în determinarea umanității oamenilor. Analogia cu matematica sau fizica nu era suficientă pentru a înțelege viața socială. Era nevoie și de o înțelegere a istoriei, adică a legilor particulare ale dezvoltării

continue (fie că aceasta se făcea prin conflicte „dialectice“, fie altfel), legi care guvernează viața indivizilor și a grupurilor în interacțiunile acestora sau în relația lor cu natura. A nu le înțelege — susțin acești gînditori — înseamnă a cădea într-un tip particular de eroare, anume în convingerea că natura umană este statică, proprietățile sale esențiale rămînînd neschimbate în timp și spațiu, că ea este guvernată de legi naturale invariabile, teologice sau materialiste, cu corolarul falacios că, în principiu, un legislator înțelept ar putea crea oricînd, printr-o educație și legislație adecvate, o societate perfect armonioasă, de vreme ce oamenii raționali caută, în toate țările și în toate timpurile, aceeași satisfacere a acelorași invariabile necesități fundamentale. Hegel credea că toți contemporanii săi (ca de altfel și toți predecesorii săi) au înțeles greșit natura instituțiilor pentru că nu au înțeles acele legi — rațional inteligibile, căci derivă din activitatea rațiunii — care creează și modifică instituțiile, care transformă caracterul și acțiunea umană. Marx și discipolii săi susțineau că evoluția speciei umane a fost obstrucționată nu doar de forțele naturale sau de imperfecțiunile firii umane, ci, în primul rînd, de activitatea instituțiilor sociale create inițial (nu întotdeauna conștient) cu anumite scopuri, dar a căror funcționare a ajuns să fie, în mod curent, interpretată eronat[18], ele devenind astfel obstacole în progresul creatorilor lor. Pentru Marx, astfel de interpretări eronate erau, datorită unor cauze sociale și economice, inevitabile, așa cum era și iluzia că instituțiile create de oameni ar constitui forțe independente tot atît de ineluctabile ca și legile naturii. Ca exemple ale unor asemenea forțe pseudo-obiective, el menționa legea cererii și a ofertei, instituția proprietății sau eterna împărțire a societății în bogați și săraci, în proprietari și muncitori — tot atîtea categorii umane permanente. Pînă ce nu vom ajunge să rupem vraja acestor iluzii, pînă ce majoritatea oamenilor nu va atinge stadiul social care să le permită să înțeleagă că aceste legi și instituții nu sînt decît lucrarea mîinilor și a minții omenești (necesare din punct de vedere istoric la acel moment, dar interpretate mai tîrziu în mod eronat ca puteri obiective, inexorabile), vechea lume nu va putea fi distrusă și înlocuită cu o organizare mai adecvată idealurilor de libertate.

[18] În practică mai mult chiar decît în teorie.

Sîntem înrobiți de despoți — instituții, credințe sau nevroze — de care ne putem elibera doar prin analiză și înțelegere. Sîntem prizonierii unor spirite rele cărora noi înșine le-am dat viață (deși fără să ne dăm seama) și pe care nu putem să le exorcizăm decît devenind conștienți și acționînd pe potrivă: pentru Marx, înțelegerea *este*, deja, acțiunea potrivită. Sînt liber dacă, și numai dacă, îmi organizez viața în conformitate cu propria mea voință; a organiza înseamnă a stabili reguli. Or, o regulă nu mă poate oprima sau aservi atîta timp cît mi-o impun conștient sau o accept în mod liber după ce am înțeles-o, indiferent dacă a fost inventată de mine sau de alții, numai să fie rațională sau, cu alte cuvinte, conformă cu necesitatea lucrurilor. A înțelege de ce lucrurile trebuie să fie așa cum sînt înseamnă a dori ca ele să fie astfel. Cunoașterea eliberează nu pentru că ne oferă mai multe posibilități de alegere, ci pentru că ne împiedică să fim frustrați încercînd imposibilul. A dori ca legile necesare să fie altfel decît sînt înseamnă a cădea pradă unei dorințe iraționale — dorinței conform căreia ceea ce trebuie să fie X să fie de asemenea și non-X. Mergînd mai departe, a crede că aceste legi sînt altceva decît ceea ce sînt în mod necesar e semn de nebunie. Iată miezul metafizic al raționalismului. Ideea de libertate care decurge de aici nu este dată de concepția „negativă" a unui cîmp (în mod ideal) lipsit de obstacole, a unui vid în care nimic nu mă obstrucționează, ci de dorința auto-determinării, de dorința de a fi propriul meu stăpîn. Pot face ceea ce vreau cu mine și cu ceea ce îmi aparține. Sînt o ființă rațională; dacă există ceva care mie însumi îmi apare ca necesar și imposibil de a fi altfel într-o societate rațională — adică într-societate condusă de spirite raționale către obiective pe care orice ființă rațională le-ar urmări — nu pot dori, rămînînd rațional, să îndepărtez acel ceva din calea mea. Mai degrabă îl asimilez în substanța mea, așa cum fac cu legile naturii, ale matematicii și fizicii, cu regulile artei, cu principiile care guvernează toate lucrurile cărora le înțeleg și, prin urmare, le doresc finalitățile raționale și care nu îmi vor sta niciodată împotrivă, cît timp eu nu doresc ca ele să fie altfel decît sînt.

Aceasta este doctrina pozitivă a eliberării prin rațiune. Formele sale socializate, foarte diferite și opuse unele altora, se găsesc la baza multor programe naționaliste, comuniste, autoritare și totalitare de astăzi. Poate că ea a rătăcit, de-a lungul timpului, departe

de punctul său de plecare raționalist. Totuși, această libertate și nu alta constituie subiectul de dezbatere în democrații și în dictaturi, pentru ea se bat oamenii azi în mai multe colțuri ale lumii. Fără să încerc să tratez istoricul acestei idei, aș vrea să comentez, în cele ce urmează, cîteva din vicisitudinile ei.

V

Templul lui Sarastro

Cei pentru care libertatea înseamnă determinarea rațională a propriei existențe au fost nevoiți, mai devreme sau mai tîrziu, să considere modul în care această doctrină se aplică dincolo de sfera vieții interioare, în relațiile omului cu alți membri ai societății sale. Chiar și cei mai individualiști dintre ei — iar Rousseau, Kant și Fichte au început, cu siguranță, prin a fi individualiști — au ajuns să se întrebe dacă era posibilă o existență rațională, nu numai pentru un individ, ci și pentru o societate, și dacă era, cum putea ea deveni realitate. Doresc să fiu liber să trăiesc după comandamentele voinței mele raționale (sinele meu „real“), dar, cu siguranță, la fel doresc și ceilalți. Cum să evit ciocnirile cu voințele lor? Unde este frontiera care separă drepturile mele (rațional determinate) de drepturile, identice, ale celorlalți? Dacă sînt rațional, nu pot nega că tot ceea ce este drept pentru mine trebuie, din aceleași motive, să fie drept și pentru alții care sînt, ca și mine, raționali. Un stat rațional (adică liber) este acel stat care va fi guvernat de legi cu care toți oamenii raționali ar fi, în mod nesilit, de acord, pe care ei înșiși le-ar promulga dacă ar fi întrebați — ca ființe raționale — ce anume doresc; în consecință, frontierele vor fi trasate astfel încît toți oamenii raționali să le considere a fi cele juste pentru niște ființe raționale. Dar cine va determina efectiv pe unde vor trece aceste frontiere? Cei ce gîndeau astfel susțineau că dacă problemele morale și politice ar fi autentice — lucru greu de negat, de altfel — ele ar trebui, în principiu, să fie rezolvabile; cu alte cuvinte, pentru fiecare problemă ar trebui să existe o singură soluție veritabilă, și numai una. În principiu, nu există adevăr pe care orice gînditor rațional să nu îl poată descoperi și demonstra cu atîta claritate încît toți ceilalți oameni raționali să nu-l accepte; e ceea

ce se întîmplă, de altfel, pe scară largă, în noile științe ale naturii. Pornind de la această premisă, problema libertății politice își găsea soluția prin instituirea acelei ordini juste care ar oferi fiecărui om toată libertatea la care o ființă umană este îndreptățită. Sînt momente cînd dorința mea de libertate absolută pare a nu se împăca defel cu dorința la fel de absolută de libertate a oricărui altuia; numai că soluția rațională a unei probleme nu poate contrazice soluția, la fel de adevărată, a alteia, căci două adevăruri nu pot fi logic incompatibile; deci, în principiu, e posibil să descoperim o ordine justă — o ordine ale cărei reguli să permită soluționarea corectă a tuturor problemelor care pot apărea. Această stare de lucruri ideală și armonioasă a fost cîteodată identificată cu Grădina Edenului dinaintea Căderii Omului, grădina din care am fost alungați, dar după care încă tînjim; sau cu o vîrstă de aur viitoare în care oamenii, deveniți raționali, nu vor mai fi „alienați", „manevrați", nu își vor mai pune piedici unii altora. În societățile existente, dreptatea și egalitatea sînt idealuri care mai impun încă anumite măsuri de constrîngere, pentru că o abandonare prematură a intervenției sociale ar putea conduce la oprimarea celor mai slabi și mai neștiutori de către cei mai puternici, mai abili, mai energici și mai lipsiți de scrupule. Conform acestei doctrine, iraționalitatea din om este integral responsabilă de dorința de a oprima, de a exploata, de a-l umili pe celălalt. Oamenii raționali își vor respecta unii altora raționalitatea și vor fi lipsiți de orice dorință de a se înfrunta și de a se domina unii pe alții. Dorința de a domina este ea însăși un simptom de iraționalitate ce poate fi explicat și vindecat prin metode raționale. Spinoza oferă un tip de explicație și de remediu, Hegel un altul, Marx un al treilea. O parte din teoriile lor pot fi, într-o anumită măsură, complementare, altele nu pot fi însă combinate. Dar toate presupun că, într-o societate de ființe perfect raționale, setea de a-i domina pe alții va fi absentă sau lipsită de efecte. Existența opresiunii sau a năzuinței de a o instaura va fi primul simptom că problemelor vieții sociale nu li s-a găsit încă adevărata soluție.

Toate aceste idei pot fi formulate în alt mod. Libertatea înseamnă a mă conduce singur, a elimina tot ceea ce mă împiedică să-mi exercit voința, indiferent dacă e vorba de rezistența naturii, a pasiunilor mele incontrolabile, a instituțiilor iraționale, a dorințelor sau a comportamentului celorlalți. Natura poate primi,

cel puțin în principiu, cu ajutorul mijloacelor tehnice pe care le am la dispoziție, forma pe care eu vreau să i-o dau. Dar cum voi proceda cu oamenii, aceste ființe recalcitrante? Trebuie, dacă am mijloace, să-mi impun voința și asupra lor, să-i „modelez" după tiparul meu, să le distribui roluri în scenariul pe care l-am conceput. Dar asta nu ar însemna că doar eu sînt liber, în timp ce ei sînt sclavi? Așa ar fi dacă intențiile mele nu ar avea nimic de a face cu dorințele și cu valorile lor, ci numai cu ale mele. Dar dacă intențiile mele sînt pe deplin raționale, atunci ele le vor îngădui și lor să-și dezvolte complet „adevărata" lor natură, să-și manifeste capacitatea de a decide rațional „pentru a manifesta ce este mai bun în ei" — participînd astfel la realizarea „adevăratului" meu eu. Toate soluțiile veritabile la toate problemele autentice trebuie să fie compatibile; mai mult decît atît, ele trebuie să formeze laolaltă un tot: căci asta se înțelege atunci cînd spunem că ele sînt raționale, iar universul armonios. Fiecare om are personalitatea sa, capacități, aspirații și obiective specifice. Dacă înțeleg ce sînt toate acestea și care sînt relațiile dintre ele, eu aș putea, cel puțin în principiu, dacă am cunoașterea și forța necesare, să le satisfac pe toate, în măsura în care ele sînt raționale. A fi rațional înseamnă a cunoaște lucrurile și oamenii drept ceea ce sînt: nu trebuie să utilizez pietre ca să fabric viori și nici să-i fac să cînte la flaut pe interpreții cu aptitudini pentru vioară. Dacă universul ar fi dominat de rațiune, atunci nu ar fi nevoie de nici o constrîngere; o existență organizată pentru a ține seama de toată lumea va coincide cu libertatea totală — libertatea pentru fiecare de a-și conduce rațional existența. Așa ceva se va întîmpla dacă, și numai dacă, organizarea va fi cea bună — adică dacă va fi acea unică schemă care îndeplinește exigențele rațiunii. Legile sale vor fi cele prescrise de rațiune; ele vor fi supărătoare doar pentru cei care au o rațiune somnolentă, care nu înțeleg „nevoile" adevărate ale eului lor „real". Atîta timp cît fiecare interpret își recunoaște și își joacă rolul pe care i l-a stabilit rațiunea — acea facultate care-i înțelege adevărata natură și îi discerne adevăratele finalități — nu poate exista nici un conflict. Fiecare om va fi un actor liber, auto-direcționat, al dramei cosmice. Spinoza spunea că „deși sînt constrînși, copiii nu sînt sclavi" pentru că „ei se supun unor cerințe impuse în propriul lor interes"; tot astfel „subiectul unei adevărate comunități nu este sclav, pentru că interesele sale se regăsesc printre interesele comune". Într-un mod

similar, Locke afirmă că „Unde nu este lege, nu este libertate", căci legile raționale conduc către „interesele specifice" ale fiecărui individ sau către „binele general", și adaugă că atîta timp cît asemenea legi „ne asigură împotriva riscurilor de a cădea în mlaștini și prăpăstii", „nimic nu ne îndreptățește să le numim restricții", iar dorința de a ne sustrage acestor legi nu este decît un semn de iraționalitate, o formă de „licențiozitate", de „animalitate" și așa mai departe. Montesquieu, lăsînd de o parte vocația sa liberală, definește libertatea politică nu prin permisiunea de a face ceea ce dorim, sau ceea ce legile îngăduie, ci prin „puterea de a face ceea ce ar trebui să dorim", definiție reluată, aproape în aceiași termeni, de Kant. Burke proclamă „dreptul" individului de a fi constrîns în propriul său interes, căci „consimțămîntul prezumtiv al fiecărei creaturi raționale este în armonie cu ordinea predeterminată a lucrurilor". Premisa comună a acestor gînditori (ca și a multor scolastici înainte de ei, a iacobinilor și a comuniștilor după ei) este că finalitățile raționale ale naturii noastre „adevărate" trebuie să se armonizeze, sau — în orice caz — trebuie făcute să se armonizeze chiar dacă sărmanul nostru eu empiric, ignorant, victima perpetuă a dorințelor și a pasiunilor s-ar împotrivi violent. Libertatea nu este libertatea de a face ceea ce e irațional, prostesc sau greșit. A forța eurile noastre empirice să intre în tiparul potrivit nu înseamnă tiranie, ci acțiune de eliberare.[19] Rousseau îmi spune că dacă cedez voluntar societății viața mea în toate aspectele ei, creez astfel o entitate care, pentru că a fost construită pe o egalitate de sacrificiu a tuturor membrilor săi, nu poate dori răul nici unuia dintre ei; într-o astfel de societate, sîntem informați, nimeni nu are interesul să prejudicieze pe oricine altcineva. „Oferindu-mă pe mine tuturor, nu mă ofer nimănui" și iau înapoi tot ceea ce am pierdut, cu o forță proaspătă suficientă pentru a-mi conserva noile achiziții. Kant

[19] Referitor la acest subiect, mi se pare că Bentham a avut ultimul cuvînt: „Libertatea nu este libertatea de a face răul? Dacă nu, ce este ea? Oare nu spunem noi că e necesar să luăm libertatea idioților și a răufăcătorilor pentru că abuzează de ea?" Să comparăm aceste cuvinte cu exprimarea tipică a membrilor unui club iacobin din aceeași perioadă: „Nici un om nu este liber cînd face răul. A-l împiedica să-l facă înseamnă a-l elibera." Regăsim ideea, în termeni aproape identici, la idealiștii britanici de la sfîrșitul secolului trecut.

spune și el că doar atunci cînd „individul renunță integral la libertatea sa naturală și lipsită de lege pentru a o regăsi, intactă, în starea de dependență dictată de lege“, el întîlnește adevărata libertate, „căci această dependență este rezultatul propriei mele voințe de vreme ce mă manifest ca legislator“. Libertatea, departe de a fi incompatibilă cu autoritatea, devine practic identică ei. Iată ideile și limbajul tuturor declarațiilor drepturilor omului din secolul al optsprezecelea, ale celor care gîndeau că societatea este o construcție proiectată după legile raționale ale legislatorului înțelept, ale naturii, ale istoriei sau ale Ființei Supreme. Doar Bentham a rămas aproape singurul care continuă să repete cu încăpățînare că legile au fost făcute pentru a restrînge și nu pentru a elibera. „Fiecare lege este o încălcare a libertății“ — chiar dacă o astfel de „încălcare“ conduce la o sporire a libertății în ansamblul societății.

Dacă premisele ar fi fost corecte — dacă metoda de a rezolva problemele sociale ar semăna cu modul în care sînt soluționate problemele științelor naturii și dacă rațiunea ar fi ceea ce raționaliștii spun că este, toate cele spuse mai sus ar fi urmat poate cu necesitate. În cazul ideal, libertatea coincide cu legea, iar autonomia cu autoritatea. O lege care îmi interzice să fac ceea ce, în deplinătatea facultăților mele, n-aș putea dori să fac, nu îmi limitează libertatea. Într-o societate ideală, compusă din ființe complet responsabile, regulile ar dispărea încetul cu încetul pentru că aș deveni din ce în ce mai puțin conștient de ele. O singură mișcare socială a avut suficientă îndrăzneală pentru a enunța explicit această teză și a-i accepta consecințele: anarhiștii. Însă toate formele de liberalism bazate pe o metafizică raționalistă sînt versiuni, mai mult sau mai puțin diluate, ale acestui crez.

Gînditorii care își consumau energia pentru a găsi o soluție acestor probleme au ajuns inevitabil să se întrebe care era modalitatea practică prin care oamenii puteau fi făcuți raționali în acest mod. Evident, ei trebuiau educați. Căci cei needucați se comportă irațional, heteronom — și de aceea ei trebuie să fie constrînși, numai și pentru a face tolerabilă viața celor ce sînt raționali și doresc să continue să trăiască în societate, iar nu să se vadă obligați să se retragă în deșert sau pe vreo înălțime olimpiană. Dar nu trebuie să ne așteptăm ca indivizii needucați să înțeleagă sau să coopereze cu intențiile educatorilor lor. Educația, spunea Fichte, nu poate evita să procedeze în felul în care „veți înțelege mai tîrziu

motivele acțiunii mele de acum". Nu putem pretinde copiilor să înțeleagă de ce sînt nevoiți să meargă la școală, și nici ignoranților — adică, pentru moment, majorității umanității — să înțeleagă de ce sînt obligați să se supună legilor care-i vor face în curînd raționali. „Constrîngerea este și ea o formă de educație." Ea te învață marea virtute a ascultării persoanelor superioare. Dacă nu-ți poți înțelege propriile interese ca ființă rațională, să nu te aștepți să te consult sau să-ți iau în considerație dorințele atunci cînd voi încerca să te fac rațional. Mai devreme sau mai tîrziu, trebuie să te forțez să-ți iei măsurile de protecție împotriva variolei, chiar dacă tu nu vrei s-o faci. Pînă și Mill e gata să spună că pot opri cu forța un om care vrea să traverseze un pod, dacă nu am timp să-l previn că traversarea lui este primejdioasă, căci știu, sau sînt justificat să cred, că acel om nu poate dori să cadă în apă. Fichte știe mai bine decît germanul needucat al timpului său ce anume dorește acesta să fie sau să facă. Înțeleptul te cunoaște mai bine decît te cunoști tu însuți, căci tu ești o victimă a propriilor pasiuni, un sclav ce duce o viață heteronomă, orb și incapabil să-ți înțelegi propriile obiective. Vrei să devii o ființă umană. Nu altul e țelul statului. „Cunoașterea mai profundă pe care o vom căpăta, prin educație, mai tîrziu, dă o justificare constrîngerii." Dacă vrea să triumfe, rațiunea din mine trebuie să elimine sau să suprime instinctele mele „primare", pasiunile și dorințele mele — tot ceea ce face din mine un sclav; în mod analog (tranziția fatală de la individual la social este aproape imperceptibilă), cele mai elevate elemente ale societății — cei mai bine educați, cei mai raționali, cei ce „posedă cunoașterea cea mai profundă a timpului lor și a oamenilor" — pot exercita constrîngerea pentru a raționaliza segmentul irațional al societății. Căci Hegel, și Bradley și Bosanquet ne-au asigurat adesea că dacă ascultăm de omul rațional, ascultăm de noi înșine: sigur, nu în starea în care ne găsim, cufundați în ignoranța și pasiunile noastre, creaturi firave, chinuite de boli care trebuie vindecate, pupili care au nevoie de un tutore, ci așa cum am putea fi dacă am fi raționali; așa cum am putea fi chiar de acum, dacă am asculta vocea rațiunii, care, *ex hypothesi*, există în fiecare ființă umană care merită acest nume.

Filozofii „Rațiunii obiective", de la Fichte și statul său „organic" și extrem de centralizat pînă la liberalismul moderat și uman al lui T. H. Green, se închipuiau, fără nici o îndoială, îndepli-

nind (și nu respingînd) exigențele raționale care există, chiar dacă adesea rudimentar, în fiecare ființă sensibilă. Dar eu pot respinge un asemenea optimism democratic și, abandonînd determinismul teleologic al hegelienilor pentru o filozofie mai voluntaristă, pot încerca să impun societății mele — pentru binele ei — un plan pe care, în înțelepciunea mea rațională, eu însumi l-am elaborat și care, dacă nu acționez personal, poate chiar împotriva dorințelor celor mai firești ale majorității concetățenilor mei, riscă să nu se împlinească niciodată. Sau chiar, abandonînd complet conceptul de rațiune, mă pot considera asemeni unui artist inspirat care îi remodelează pe oameni conform viziunii sale unice, așa cum pictorii combină culorile, iar compozitorii sunetele; umanitatea nu este decît materialul brut căruia îi impun voința mea creatoare; și chiar dacă, în cursul acestui proces, oamenii suferă și mor, ei sînt ridicați la o înălțime la care nu ar fi ajuns niciodată fără intervenția mea coercitivă — dar creatoare — în viețile lor. Iată argumentul de care se servesc toți dictatorii, toți inchizitorii și tiranii care își caută justificări morale, sau chiar estetice, pentru comportamentul lor. Trebuie să fac ceva pentru oameni (sau cu ei), și anume ceea ce ei nu pot să facă pentru ei înșiși; nu pot să le cer permisiunea sau consimțămîntul, pentru că ei nu sînt în situația de a ști ce este bine pentru ei; ceea ce voința lor ar permite și acceptă nu poate fi decît o viață mediocră, vrednică de dispreț, poate chiar ruina sau sinuciderea. Voi cita încă o dată din adevăratul fondator al doctrinei eroice, Fichte: „Nimeni nu are... drepturi împotriva rațiunii." „Omului îi e teamă să-și subordoneze subiectivitatea legilor rațiunii. El preferă tradiția sau arbitrariul." Cu toate acestea, el trebuie să se subordoneze.[20] Fichte enunță exigențele a ceea ce el numește rațiune; Napoleon, Carlyle sau romanticii autoritariști venerau alte valori, dar și pentru ei, instaurarea lor prin forță era singura cale către „adevărata" libertate.

Aceeași atitudine a fost exprimată în mod direct de Auguste Comte atunci cînd întreba: „Dacă în chimie sau în biologie nu admitem o gîndire liberă, de ce am admite-o în morală sau în științele politice?" De ce, oare? Dacă are sens să vorbim de

---

[20] „A-i obliga pe oameni să adopte forma de guvernămînt cea mai bună, a le impune prin forță Dreptul, nu este numai dreptul, ci și datoria sacră a fiecărui om ce are atît intuiția lor, cît și puterea de a proceda astfel."

adevăruri politice — aserțiuni despre finalitățile sociale pe care toți oamenii, pentru că sînt oameni, trebuie să le recunoască, de îndată ce le descoperă, ca atare — și dacă, așa cum credea Comte, metoda științifică ni le va releva în cele din urmă pe toate, atunci ce argument mai putem invoca în favoarea libertății de gîndire și a acțiunii ca scopuri în sine și nu doar ca elemente ale unui climat intelectual stimulant pentru indivizi sau colectivități? De ce să tolerăm comportamente care nu sînt autorizate de către experți în acest domeniu? Comte a exprimat fără ocolișuri ceea ce rămăsese implicit în concepția raționalistă asupra politicii încă de la începuturile sale în Grecia antică. În principiu, nu poate exista decît o singură formă de viață corectă; înțeleptul o trăiește în mod spontan, de aceea i se spune înțelept. Cei care nu sînt înțelepți trebuie tîrîți către ea prin toate mijloacele sociale posibile pe care înțeleptul le are la îndemînă; căci de ce trebuie să suportăm ca o eroare demonstrabilă să supraviețuiască și să se perpetueze? Cei imaturi și needucați trebuie făcuți să-și spună: „Numai adevărul eliberează, și singura modalitate de a învăța ce este el este de a face astăzi orbește ceea ce tu, care mă cunoști, îmi ordoni și mă forțezi să fac, iar eu am convingerea că numai astfel voi ajunge să am viziunea ta limpede, să fiu liber ca și tine."

Ne-am îndepărtat cu mult de începuturile liberale ale analizei noastre. Acestui tip de argumentare, utilizat spre sfîrșitul vieții sale de Fichte și, după el, de către alți partizani ai autorității, de la învățătorii și administratorii coloniali ai epocii victoriene pînă la dictatori naționaliști sau comuniști de astăzi, i s-au împotrivit vehement morala stoică și cea kantiană în numele rațiunii fiecărui individ liber, guvernat de propriile sale lumini interioare. Pretinzînd că nu există decît o singură soluție adevărată, argumentarea raționalistă a condus în acest mod, printr-o succesiune de etape (care, dacă nu sînt valide logic, sînt inteligibile din punct de vedere istoric și psihologic), de la doctrina etică a responsabilității și auto-perfecționării individuale la un stat autoritar aflat sub comandamentele unei elite asemănătoare paznicilor lui Platon.

Ce a putut conduce la o atît de stranie răsturnare, la transformarea individualismului riguros al lui Kant în ceva foarte apropiat de o pură doctrină totalitară la cîțiva gînditori, dintre care unii s-au pretins chiar discipoli ai lui? Problema nu are numai un interes istoric, căci nu puțini dintre liberalii contemporani au avut o

evoluție similară. Este adevărat că, asemeni lui Rousseau, Kant era convins că toți oamenii posedau capacitatea de a-și conduce rațional existența; că nu pot exista experți în probleme morale pentru că morala nu era obiectul unei cunoașteri specializate (așa cum susținuseră utilitariștii și filozofii Luminilor); ea ținea de utilizarea corectă a unei facultăți umane universale. În consecință, oamenii erau liberi nu pentru că acțiunea lor era orientată către o dezvoltare de sine, care, de altfel, le putea fi impusă, ci pentru că ei cunoșteau motivația care stătea la baza acțiunii lor, lucru pe care nimeni nu putea să-l facă în numele sau în locul lor. Dar chiar și Kant, abordînd problemele politice, admitea că nici o lege — pe care eu însumi, ca ființă rațională, ar trebui s-o aprob, dacă aș fi întrebat — nu poate să mă lipsească de o parte cît de mică din libertatea mea rațională. Cu asta, poarta a fost larg deschisă dominației experților. Nu pot fi consultați toți oamenii la orice promulgare de lege. Guvernarea nu poate fi un continuu plebiscit. De altfel, oamenii nu sînt obișnuiți în aceeași măsură cu vocea rațiunii lor: iar unii par cu totul surzi la ea. Dacă sînt legislator sau guvernant, trebuie să plec de la principiul că dacă legea pe care o impun este rațională (și doar propria-mi rațiune poate atesta acest lucru), ea va fi aprobată în mod automat de toți membrii societății mele, în măsura în care ei sînt ființe raționale. Dacă ei o resping, atunci nu pot fi, *pro tanto*, decît iraționali; și atunci ei trebuie aduși la rațiune: a lor sau a mea — puțin contează, căci aserțiunile rațiunii sînt aceleași în toate mințile. Eu fac cunoscute comandamentele mele — iar dacă voi nu le acceptați, voi lua asupra mea hotărîrea de a reprima elementul irațional din voi care se opune rațiunii. Sarcina mea ar fi mult mai ușoară dacă voi înșivă l-ați reprima în interiorul vostru; iar eu încerc să vă educ să procedați astfel. Dar eu sînt responsabil pentru bunăstarea generală și nu pot aștepta pînă ce toți oamenii vor deveni complet raționali. Kant ar putea protesta spunînd că esența libertății subiectului este că el, și numai el, și-a dat ordinul de a se supune. Da, așa ar fi ideal, numai că realitatea e alta. Dacă tentativa de a vă disciplina eșuează, sînt nevoit s-o fac eu în locul vostru; și nu vă puteți plînge de lipsă de libertate, căci faptul că judecătorul rațional al lui Kant v-a trimis în închisoare este proba că nu ați ascultat vocea propriei rațiuni, că, asemeni unui copil, unui sălbatic sau unui idiot, nu sînteți încă

pregătiţi pentru a vă guverna voi înşivă sau, poate, sînteţi efectiv incapabili să o faceţi vreodată.[21]

Dacă această teză conduce la despotism (chiar dacă el este impus de cei mai buni şi de cei mai înţelepţi, ca în templul lui Sarastro din *Flautul Fermecat*, el rămîne tot despotism), la unul ce

---

[21] Kant se apropie cel mai mult de idealul „negativ" al libertăţii atunci cînd (într-unul din tratatele sale politice) declara că „cea mai mare problemă a rasei umane, la care, prin natura sa, este împinsă să caute o soluţie, este stabilirea unei societăţi civile în care administrarea universală a dreptului să se facă conform legii. Doar într-o societate care posedă cea mai mare libertate... — cu... cea mai exactă determinare şi garanţie a limitelor libertăţii [fiecărui individ] astfel încît ea să poată coexista cu libertatea celorlalţi — e posibil ca scopul cel mai înalt al naturii (care este dezvoltarea tuturor capacităţilor sale) să fie atins în ceea ce priveşte umanitatea". Lăsînd la o parte implicaţiile teleologice, această formulare nu este, la prima vedere, foarte diferită de liberalismul ortodox. Punctul crucial, totuşi, este cum să descoperim criteriul pentru „cea mai exactă determinare şi garanţie a limitelor" libertăţii individuale. Pentru mulţi liberali moderni, atunci cînd sînt extrem de coerenţi, situaţia căutată este cea în care un maximum de indivizi să poată realiza cît mai multe din finalităţile pe care le urmăresc, fără ca valoarea acestor finalităţi să fie apreciată ca atare, în afara cazului în care ar putea împiedica realizarea obiectivelor celorlalţi. Ei ar dori ca frontierele între indivizi sau grupuri să fie instituite doar pentru a împiedica ciocnirile între obiectivele umane, toate finalităţi în sine, în mod egal ultime şi indiscutabile. Pentru Kant şi pentru raţionaliştii de acelaşi tip, finalităţile nu au o valoare egală. Pentru ei, limitele libertăţii sînt determinate prin aplicarea legilor „raţiunii" care, mai mult decît simpla generalitate a legilor ca atare, este o facultate care creează şi revelează un scop identic în, şi pentru toţi oamenii. În numele raţiunii, tot ceea ce este non-raţional poate fi condamnat, astfel încît variatele aspiraţii personale pe care imaginaţia şi idiosincraziile indivizilor le nasc în ei — de exemplu, aspiraţiile estetice şi alte tipuri de împlinire non-raţională — ar putea fi, cel puţin în teorie, suprimate fără milă pentru a face loc exigenţelor raţiunii. Autoritatea raţiunii şi obligaţiile pe care ea le impune oamenilor sînt identificate cu libertatea individuală pentru că se presupune că numai obiectivele raţionale pot constitui obiecte „veritabile" ale naturii „reale" ale unui om „liber".

N-am înţeles niciodată, trebuie să recunosc, ce înseamnă „raţiunea" în acest context; vreau doar să arăt aici că presupoziţiile *a priori* ale acestei psihologii filozofice nu sînt compatibile cu empirismul: deci cu vreo doctrină bazată pe o cunoaştere ce derivă din experienţa a ceea ce oamenii sînt şi caută.

capătă aparența libertății, oare nu se întîmplă astfel pentru că unele din premisele acestei argumentații sînt eronate? Oare nu cumva sînt greșite chiar ipotezele de bază? Permiteți-mi să le mai enunț o dată: mai întîi, toți oamenii au un singur și unic scop veritabil, de a-și conduce rațional existența; în al doilea rînd, finalitățile tuturor ființelor raționale trebuie cu necesitate să se armonizeze într-o unică alcătuire universală, pe care unii oameni o discern mai ușor decît alții; în al treilea rînd, orice conflict și, în consecință, orice tragedie, se datorește numai și numai înfruntării rațiunii cu pulsiunile iraționale sau insuficient raționale — elementele imature, nedezvoltate ale vieții — individuale sau de grup, asemenea înfruntări fiind, în principiu, evitabile și chiar imposibile în cazul ființelor pe deplin raționale; și, în ultimul rînd, atunci cînd toți oamenii vor fi făcuți raționali, ei vor asculta de legile raționale ale propriei lor naturi, identice în fiecare individ, și vor fi în același timp respectuoși față de legi și complet liberi. Să se fi înșelat Socrate și creatorii principalului curent etic și politic occidental ce i-au urmat, și asta timp de mai mult de două mii de ani? Să fie virtutea diferită de cunoaștere, să nu fie libertatea identică nici cu una nici cu cealaltă? Oare nici una din ipotezele de bază ale acestei faimoase concepții să nu fie demonstrabilă și poate nici măcar adevărată, deși știm că niciodată în lunga sa istorie nu a existat un număr mai mare de oameni care să o pună la baza existenței lor?

VI

În căutarea unui statut social

Totuși, mai există o abordare a acestui subiect, importantă din punct de vedere istoric, care, confundînd libertatea cu surorile sale, egalitatea și fraternitatea, conduce la concluzii tot atît de puțin liberale. O întrebare, și anume „ce este individul?" a suscitat constant, încă de la ivirea sa, discuții din ce în ce mai aprinse. Atîta timp cît trăiesc în societate, acțiunea mea afectează și este inevitabil afectată de acțiunea altora. Nici măcar analiza laborioasă pe care Mill a făcut-o pentru a marca distincția dintre sfera vieții sociale și cea a vieții private nu rezistă la o examinare mai atentă. Aproape toți criticii lui Mill au arătat că tot ceea ce eu fac poate

avea efecte prejudiciabile pentru alții. Mai mult, eu sînt o ființă socială într-un sens mai adînc decît al simplei interacțiuni cu ceilalți. Oare nu sînt ceea ce sînt, într-o anumită măsură, în virtutea a ceea ce alții cred și gîndesc că sînt? Cînd mă întreb eu însumi ce sînt, și îmi răspund: un englez, un chinez, un negustor, un om fără importanță, un milionar, un condamnat — descopăr, dacă analizez mai bine, că deținerea acestor atribute presupune recunoașterea de către alții a apartenenței mele la un grup sau la o anumită clasă socială; această recunoaștere dă de asemenea sens celor mai mulți din termenii care denotă unele dintre cele mai personale și mai profunde caracteristici ale mele. Nu sînt nici rațiunea în stare pură și nici Robinson Crusoe, singur pe insula sa. Și afirm asta nu doar pentru că existența mea materială depinde de alții, sau pentru că sînt ceea ce sînt ca rezultat al acțiunii forțelor sociale. O afirm, în special, pentru că toate, sau aproape toate, ideile pe care le am despre mine însumi și, în particular, percepția propriei mele identități morale și sociale, nu sînt inteligibile decît în termenii rețelei sociale în care eu nu sînt (metafora nu trebuie împinsă prea departe) decît un element. Lipsa de libertate, de care unii oameni și unele grupuri se plîng, se reduce, de cele mai multe ori, la lipsa unei recunoașteri adecvate. S-ar putea să caut nu ceea ce Mill ar dori să caut, adică o garanție că nu voi fi constrîns, arestat arbitrar, tiranizat, lipsit de anumite posibilități de acțiune sau de un spațiu în care legea îngăduie să nu dau socoteală nimănui de mișcările mele. S-ar putea, la fel, să nu caut o organizare rațională a vieții sociale sau perfecțiunea unui înțelept imperturbabil. S-ar putea să năzuiesc, pur și simplu, la o stare în care nu voi mai fi o ființă ignorantă și insignifiantă, tratată mereu cu condescendență și dispreț, ca și cum nu aș fi un individ, cu o unicitate recunoscută, ci doar un element al unui amalgam amorf, o unitate statistică fără trăsături umane și obiective proprii. Aceasta este degradarea de care vreau să scap — și nu doresc egalitatea unor drepturi legale și nici libertatea de a face ceea ce doresc (deși s-ar putea să le doresc și pe acestea), ci o condiție în care să simt că sînt, pentru că ceilalți mă consideră astfel, un agent responsabil, a cărui voință contează pentru că e un drept al meu, o condiție în care sînt gata să îmi asum riscul de a fi atacat sau persecutat pentru ceea ce sînt sau aleg. Iată ce înseamnă dorința de a fi recunoscut, de a avea un statut social. „Cel mai sărac ce se află în Anglia să

se bucure de viață precum cel mai bogat.“ Doresc să fiu înțeles și recunoscut, chiar dacă asta înseamnă să fiu impopular și chiar urît. Și singurele persoane care îmi pot acorda această recunoaștere, dîndu-mi astfel senzația de a fi cineva, sînt membrii societății de care, istoric, moral, economic și, probabil, etnic, simt că aparțin.[22] Sinele meu individual nu este ceva pe care îl pot desprinde din relațiile cu ceilalți, de acele atribute ale mele rezultate din atitudinea lor față de mine. În consecință, cînd vreau să mă eliberez, să zicem, din condiția de dependență politică ori socială, ceea ce vreau, de fapt, este o modificare a atitudinii față de mine a acelor indivizi ale căror opinii și comportament mă ajută să-mi determin propria imagine despre mine. Iar ceea ce este valabil pentru indivizi este valabil și pentru grupurile sociale, politice, economice, religioase, adică pentru oamenii conștienți de nevoile și obiectivele pe care le au în calitate de membrii ai acestor grupuri. Ceea ce revendică, în general, clasele sau naționalitățile oprimate nu este doar o neîngrădită libertate de acțiune pentru membrii lor, nici oportunități sociale sau economice egale și, cu atît mai puțin, atribuirea unui loc într-un stat organic, lipsit de divergențe, conceput de un legislator rațional. Ceea ce doresc ele cel mai adesea este simpla recunoaștere (a clasei sau a națiunii lor, a culorii sau a rasei) ca o sursă independentă de activitate umană, ca o entitate ce posedă o voință proprie și intenționează să acționeze conform ei (indiferent dacă e bună, legitimă sau nu), iar nu să fie

---

[22] Această idee prezintă o afinitate evidentă cu doctrina kantiană a libertății; dar e vorba aici de o versiune socializată și empirică a ei, și deci aproape de opusul ei. Omul liber al lui Kant nu are nevoie de o recunoaștere publică pentru libertatea sa interioară. Dacă este folosit ca mijloc, pentru obiective exterioare lui, exploatatorii lui nu procedează bine, dar aceasta nu afectează statutul său „numenal“, el rămînînd un om deplin, cu o libertate totală, indiferent de modul în care este tratat. Aspirația de care vorbesc aici depinde în întregime de relația mea cu ceilalți; nu sînt nimic dacă nu sînt recunoscut. Eu nu pot ignora atitudinea celorlalți cu un dispreț byronian, pe deplin conștient de valoarea mea intrinsecă și de vocația mea, și nici nu mă pot refugia în viața mea interioară, căci sînt pentru mine ceea ce sînt pentru ceilalți. Mă identific cu punctul de vedere al mediului meu: mă simt cineva sau un nimeni după poziția și funcția pe care le am în corpul social; nu putem imagina o condiție mai „heteronomă“.

guvernați, educați, ghidați — oricît de ușoară ar fi mîna care îi călăuzește — ca și cum umanitatea lor nu ar fi întreagă și deci nici libertatea lor. Formula raționalistă a lui Kant — „paternalismul este cel mai mare despotism imaginabil“ — capătă, în această perspectivă, o semnificație mult mai cuprinzătoare. Paternalismul este despotic nu pentru că oprimă mai mult decît o tiranie brutală, obscurantistă și neprefăcută, și nici, pur și simplu, pentru că ignoră rațiunea transcendentală cuprinsă în mine, ci pentru că este o insultă față de concepția pe care o am despre mine, ca ființă umană decisă să-și organizeze existența după propriile sale obiective (nu neapărat raționale sau bine intenționate) și, mai ales, îndreptățită să fie recunoscută ca atare de către ceilalți. Căci, fără această recunoaștere, eu risc să nu mai fiu conștient și să mă îndoiesc de propria mea pretenție de a fi o ființă umană complet independentă. Într-o largă măsură, ceea ce sînt este determinat de ceea ce simt și gîndesc; iar ceea ce simt și gîndesc este determinat de sentimentele și de ideile dominante în societatea din care fac parte nu ca un atom izolabil, cum ar zice Burke, ci ca un ingredient (metaforă periculoasă, dar indispensabilă) într-o structură socială. Pot să am sentimentul că nu sînt liber pentru că nu sînt recunoscut ca un individ autonom; dar pot să am același sentiment și pentru că sînt membru al unui grup nerecunoscut sau insuficient respectat: e cazul în care doresc emanciparea întregii mele clase, a comunității, a națiunii, a rasei sau a profesiunii din care fac parte. Dorința mea poate fi atît de puternică încît, în setea mea nestăpînită de recunoaștere, prefer să fiu maltratat și prost guvernat de un membru al propriei mele rase sau clase sociale care, oricum, mă recunoaște ca om și ca rival — altfel spus, ca egal — decît să fiu tratat bine și în chip tolerant de către cineva dintr-un grup superior sau mai îndepărtat care nu mă recunoaște așa cum eu aș vrea să fiu recunoscut. Iată esența marii revendicări (a indivizilor și a grupurilor, iar astăzi și a claselor, a națiunilor și a raselor) de a fi recunoscut. Dacă e posibil să nu capăt libertatea „negativă“ din mîinile membrilor propriei mele societăți, ei rămîn totuși membri ai aceluiași grup din care și eu fac parte; ei mă înțeleg, așa cum eu îi înțeleg pe ei; și această înțelegere creează în mine sentimentul de a fi cineva în lume. Această dorință pentru o recunoaștere reciprocă, și nu altceva, face astfel încît democrațiile cele mai autoritare să fie uneori preferate în mod conștient, de către membrii lor, oligarhiilor celor mai luminate; tot ea explică de ce

membrul unui tînăr stat asiatic sau african se plînge mai puțin azi, cînd este tratat cu duritate de membrii propriei sale rase sau națiuni, decît atunci cînd era guvernat de un administrator colonial drept, atent, prietenos și bine intenționat. Dacă nu reușim să înțelegem acest fenomen, atunci nu vom înțelege niciodată idealurile și comportamentul popoarelor care, în înțelesul pe care Mill îl dă cuvintelor, sînt private de cele mai elementare drepturi, dar care, cu toate aparențele de sinceritate, afirmă, în mod paradoxal, că sînt mai libere decît atunci cînd beneficiau, într-o măsură mai mare, de aceste drepturi.

Această dorință de a fi recunoscut și de a avea un statut social nu poate fi identificată cu libertatea individuală în nici una dintre semnificațiile („negativă“ sau „pozitivă“) ale acestui cuvînt. E ceva pe care oamenii îl doresc la fel de profund și pentru care se bat la fel de pasionat; e ceva înrudit cu libertatea, dar nu identic cu ea. Deși presupune o libertate negativă pentru întregul grup, ea este mult mai legată de solidaritate, fraternitate, înțelegere mutuală, de nevoia de asociere între parteneri egali, toate acestea la un loc fiind adesea numite, în mod greșit, de altfel, libertate socială. Conceptele sociale și politice nu pot fi decît vagi. Dar încercînd să facem vocabularul politicii mai precis, el devine inutilizabil. Și nu servim adevărul dacă încercăm să-l folosim dincolo de ceea ce este necesar. Esența noțiunii de libertate, în ambele ei sensuri, „pozitiv“ și „negativ“, este să țină la distanță: pe cei ce vor să-mi încalce domeniul sau să-și înstăpînească autoritatea asupra mea, toate obsesiile, spaimele și nevrozele mele, forțele iraționale — pe toți intrușii și despoții de un tip sau altul. Dorința de recunoaștere este cu totul altceva: este o dorință de unire, de o mai mare înțelegere, de o comuniune de interese și sacrificii. Doar confuzia între dorința de libertate și această aspirație profundă și universală de a avea un statut social și de a fi înțeles (aspirație asimilată mai tîrziu ideii de autonomie socială unde eul ce trebuie eliberat nu mai este individul, ci „entitatea socială“) a făcut posibil ca unii oameni aflați sub autoritatea oligarhilor sau a dictatorilor să pretindă că ei sînt, într-un anumit sens, mai liberi.

Nu mai e de mult o noutate faptul că a trata grupurile sociale ca și cum acestea ar fi, literalmente, persoane sau euri, iar controlul și disciplina membrilor lor n-ar reprezenta dacît autocontrolul și disciplina care îl fac liber pe agentul individual — constituie o

abordare eronată. Dar chiar și în această perspectivă „organică“, ar fi natural sau de dorit ca exigența de a fi recunoscut și de a avea un statut social să fie numită dorință de libertate, într-un al treilea sens posibil? E adevărat că grupul de la care se așteaptă recunoașterea trebuie să dispună el însuși de o măsură suficientă de libertate „negativă“ — să fie liber de orice intervenție a vreunei autorități exterioare — altfel recunoașterea nu îi va da celui care o reclamă statutul pe care îl caută. Dar putem oare numi efortul acesta de a avea un statut social mai bun, putem numi dorința de a scăpa de o poziție de inferioritate luptă pentru libertate? Limitarea cuvîntului „libertate“ la cele două sensuri discutate înainte e doar pedanterie, sau sîntem, așa cum bănuiesc, în pericolul de a numi creștere a libertății orice ameliorare a condiției sociale a unui individ, dînd astfel acestui termen un conținut atît de dilatat și de vag încît el își va pierde orice utilitate? Cu toate acestea, nu putem, pur și simplu, respinge acest caz pe motiv că e vorba de o confuzie a noțiunii de libertate cu cele de statut, de solidaritate, de fraternitate, de egalitate sau cu vreo combinație a lor. Căci aspirația de a avea un statut social este, în anumite privințe, foarte aproape de dorința de a fi un agent independent.

Putem să refuzăm acestei aspirații titlul de libertate, dar ar fi superficial să considerăm că analogiile dintre indivizi și grupuri, metaforele organice sau diferitele sensuri ale cuvîntului libertate sînt doar niște sofisme, datorate fie stabilirii unor asemănări între entități diferite, fie pur și simplu unor confuzii semantice. Cei care sînt gata să cedeze libertatea de acțiune, a lor și a altora, în schimbul unui statut corespunzător pentru grupul lor și pentru ei în interiorul grupului, nu doresc pur și simplu să renunțe la libertate de dragul securității, al unei poziții sigure într-o ierarhie armonioasă în care toți oamenii și toate clasele își cunosc locul fiind pregătite să schimbe durerosul privilegiu al alegerii — „povara libertății“ — pe pacea, confortul și relativa lipsă de griji dintr-un regim autoritar sau totalitar. Fără îndoială, există astfel de oameni, iar asemenea dorințe pot apărea oricînd; de altfel, asemenea renunțări la libertate au și apărut. Dar am dovedi o neînțelegere profundă a spiritului timpului nostru dacă am presupune că aici găsim explicația atracției pe care o exercită naționalismul sau marxismul asupra acelor națiuni scăpate de colonialism, asupra acelor clase sociale oprimate altădată de alte clase într-un regim semi-feudal

sau cu o altă organizare ierarhică. Ceea ce ele caută seamănă mult mai mult cu ceea ce Mill numea „afirmarea de sine a păgînilor", numai că într-o formă colectivă, socializată. Chiar propriile lui spuse despre motivele pentru care dorea libertatea — adică importanța pe care el o acordă îndrăznelii și non-conformismului, afirmării valorilor personale în fața opiniei dominante, aprecierea pe care o dădea personalității puternice și independente scăpate din frîiele guvernanților și ale mentorilor societății — nu prea au legătură cu concepția sa despre libertate ca non-ingerință. Dimpotrivă, ele vizează foarte direct dorințele oamenilor de a nu-și vedea personalitățile insuficient prețuite, de a nu fi considerați incapabili de un comportament autonom, original, „autentic", chiar dacă acest comportament ar trebui să înfrunte oprobriul și restricțiile sociale sau o legislație opresivă. Această dorință de a afirma „personalitatea" clasei, a grupului sau a națiunii mele nu poate fi separată de răspunsul la întrebarea „Care sînt limitele autorității?" (căci grupul trebuie să fie liber de interferența stăpînilor din afară), și cu atît mai puțin de răspunsul la întrebarea „Cine trebuie să ne guverneze?" — să ne guverneze bine sau rău, în mod liberal sau opresiv — dar, mai întîi și mai întîi, „cine?". Iar răspunsuri precum: „reprezentanții aleși prin voința liberă, a mea și a altora", „noi toți reuniți în adunări regulate", „cei mai buni", „cei mai înțelepți", „națiunea așa cum este ea încarnată în aceste persoane sau instituții" sau „liderul divin" sînt răspunsuri care, din punct de vedere logic, și cîteodată chiar din punct de vedere politic și social, sînt independente de gradul de libertate „negativă" pe care eu îl revendic pentru activitatea mea sau a grupului meu. Dacă la întrebarea „Cine mă va guverna?" răspunsul este: cineva sau ceva pe care îl pot considera ca fiind „al meu", sau acel ceva ce îmi aparține sau de care aparțin, eu aș putea, utilizînd termeni care exprimă fraternitatea și solidaritatea și cîteva din conotațiile sensului „pozitiv" al cuvîntului libertate (care este greu de specificat mai precis), să văd în această situație o formă hibridă de libertate; sau, cel puțin, un ideal mai proeminent poate decît oricare altul în lumea noastră de azi, dar căruia nici un cuvînt existent nu pare să i se potrivească. Cei care urmăresc acest ideal, fiind gata să renunțe pentru el la libertatea lor „negativă", în înțelesul lui Mill, afirmă fără nici o ezitare că sînt, în acest mod, „eliberați", într-un sens poate confuz, dar resimțit ardent. „Cel pe care îl servim în perfectă

libertate" poate fi astfel laicizat, iar statutul, națiunea, rasa, o adunare, un dictator, familia sau anturajul meu, chiar eul meu, se pot substitui divinității, fără ca prin asta cuvîntul de „libertate" să piardă orice înțeles.[23]

Fără îndoială, toate interpretările cuvîntului libertate, chiar și cele mai neobișnuite, includ un minim din ceea ce am numit libertatea „negativă". Trebuie să existe un spațiu în interiorul căruia nimeni să nu aibă dreptul de a pătrunde. Nu există societate care să suprime literalmente toate libertățile membrilor săi; o ființă care este împiedicată să facă ceea ce ea însăși decide nu mai este un agent moral și nu mai poate fi considerată, nici juridic și nici moral, o ființă umană, chiar dacă un fiziolog sau un biolog, sau chiar un psiholog, s-ar simți tentat să o clasifice astfel. Totuși, părinții liberalismului — Mill și Constant — doresc mai mult decît acest minim: ei cer gradul maxim de non-ingerință compatibil cu exigențele minime ale vieții sociale. Cu siguranță, doar o mică minoritate de oameni foarte civilizați, cu o conștiință de sine accentuată, par să fi mers atît de departe în revendicarea libertății. Cea mai mare parte a umanității a fost, de cele mai multe ori, gata să o sacrifice altor scopuri: securității, poziției sociale, prosperității, puterii, virtuții, recompenselor din lumea de dincolo; sau dreptății, egalității, fraternității și altor valori care par, în întregime sau în parte, incompatibile cu atingerea gradului maxim de libertate individuală și care nu au nevoie de ea ca o precondiție necesară realizării lor. Nu cerința unui *Lebensraum* pentru fiecare individ

---

[23] Această argumentație trebuie distinsă de abordarea tradițională a unor discipoli ai lui Burke sau Hegel care afirmau că, întrucît societatea sau istoria m-au făcut ceea ce sînt, mi-e imposibil să fug de ele, iar să încerc asta e irațional. Cu siguranță, nu pot să ies din pielea mea și nici să respir în afara elementului meu natural; e o simplă tautologie a spune că eu sînt ceea ce sînt, că nu pot dori să mă eliberez de trăsăturile mele esențiale, din care multe sînt de natură socială. Dar asta nu înseamnă că toate atributele mele sînt intrinseci și inalienabile și că nu pot căuta să-mi modific statutul în interiorul „rețelei sociale" sau a „țesăturii cosmice" care îmi determină natura; dacă așa ar sta lucrurile, cuvinte precum „alegere", „decizie" sau activitate n-ar mai avea nici un sens. Dacă ele au un anumit înțeles, încercările mele de a mă proteja împotriva autorității sau chiar de a scăpa de „poziția și de obligațiile" mele nu pot fi respinse automat ca fiind iraționale sau suicidare.

este cea care a stimulat rebeliunile și războaiele de eliberare în care oamenii erau gata, atît în trecut cît și în prezent, să-și sacrifice viața. Oamenii care luptau pentru libertate luptau, în primul rînd, pentru dreptul de a se conduce singuri sau prin reprezentanți — cu severitate, dacă nu se putea altfel, precum spartanii, cu o libertate individuală restrînsă, dar într-un mod care să le permită să participe sau, cel puțin, să le dea sentimentul că participă, la elaborarea legilor și la administrarea vieții lor colective. Iar cei care au făcut revoluții nu înțelegeau, cel mai adesea, prin libertate, nimic mai mult decît cucerirea puterii și a autorității de către un mic grup de partizani ai unei doctrine, de către o clasă sau de către un alt grup social, mai vechi sau mai nou. Victoriile lor i-au frustrat, fără îndoială, pe cei care au fost înlăturați și au avut ca rezultat reprimarea, înrobirea sau exterminarea unui mare număr de ființe umane. Și totuși, acești revoluționari simțeau adesea nevoia să argumenteze că, în ciuda tuturor acestor consecințe, ei reprezentau partidul libertății, al „adevăratei“ libertăți, proclamînd universalitatea idealului lor, unul valabil chiar și pentru „sinele real“ al celor care, în starea lor de orbire spirituală sau morală, acum i se împotrivesc. Toate astea nu au nici o legătură cu ideea lui Mill despre o libertate limitată doar de pericolul de a nu face rău celorlalți. Poate chiar nerecunoașterea acestui fenomen psihologic și politic (care se ascunde în aparenta ambiguitate a cuvîntului „libertate“) a condus la orbirea unor liberali contemporani față de lumea în care trăiesc. Pledoaria lor e clară, cauza lor justă. Dar ei nu vor să admită varietatea nevoilor umane fundamentale și nici abilitatea cu care oamenii pot demonstra, spre propria lor satisfacție, că drumul către un ideal conduce, de asemenea, și către contrariul său.

VII

Libertate și suveranitate

Revoluția Franceză, ca toate marile revoluții, a fost — cel puțin în forma sa iacobină — o astfel de manifestare violentă a dorinței de libertate „pozitivă“, de emancipare colectivă. Ulterior, francezii au trăit, ca națiune, un sentiment de eliberare, deși, pentru mulți dintre ei, consecința a fost o restrîngere severă a libertăților lor

individuale. Rousseau spunea, jubilînd, că legile libertății s-ar putea dovedi mai austere decît jugul tiraniei. Tirania înseamnă să te supui unor stăpîni umani. Legea nu poate fi un tiran. Rousseau nu înțelege prin libertate libertatea „negativă" a individului de a se mișca fără piedici în interiorul unui spațiu bine precizat. Pentru el, libertate era atunci cînd toți membrii cu drepturi depline ai societății, și nu doar unii dintre ei, dețineau o parte din puterea publică autorizată să se amestece în toate aspectele existenței cetățeanului. Liberalii primei jumătăți a secolului al nouăsprezecelea au prevăzut corect că libertatea în sensul ei „pozitiv" putea distruge ușor multe din libertățile „negative" pe care ei le considerau sacre. Ei atrăgeau atenția că suveranitatea poporului putea distruge foarte ușor pe cea a indivizilor. Mill a explicat, răbdător și convingător, că guvernarea de către popor, așa cum o înțelegea el, nu însemna, neapărat, libertatea. Căci cei ce guvernează și cei ce sînt guvernați nu formează, cu necesitate, același „popor"; iar autoguvernarea democratică nu este guvernarea „fiecăruia de către el însuși", ci, în cel mai bun caz, „a fiecăruia de către toți ceilalți". Mill și discipolii săi vorbesc de tirania majorității, de tirania „sentimentului și a opiniei dominante" și nu consideră că ar fi o mare diferență între democrație și alte forme de tiranie care se amestecă în activitățile umane și dincolo de frontierele sacre ale vieții private individuale.

Nimeni nu a perceput mai bine, nimeni nu a exprimat mai clar conflictul dintre cele două tipuri de libertate decît Benjamin Constant. Pentru el, transferul printr-o revoluție victorioasă a autorității nelimitate — numită, în mod obișnuit, suveranitate — din mîinile unora în mîinile altora, nu duce la o creștere a libertății, ci doar la o deplasare a poverii sclaviei. El se întreba, pe bună dreptate, ce diferență este pentru un om dacă este strivit de un guvern popular, de un monarh sau chiar de niște legi represive. Constant și-a dat seama că principala problemă a celor ce doresc libertatea individuală, „negativă", nu este cine exercită autoritatea, ci cît de multă autoritate trebuie plasată în mîinile celor care o exercită. Oricine dispune de o autoritate nelimitată e condus — credea el —, mai devreme sau mai tîrziu, către distrugerea individului. El susținea că, de obicei, oamenii protestau împotriva unora sau altora din conducătorii care li se păreau opresivi, în timp ce adevărata cauză a opresiunii rezidă în simplul fapt al concentrării

puterii, la oricine s-ar afla ea, căci libertatea nu e amenințată decît de existența ca atare a unei autorități absolute. „Nu brațul este cel nedrept“, scria el, „ci arma care este prea grea — căci există greutăți prea apăsătoare pentru mîna omului“. Democrația poate dezarma o anumită oligarhie, un individ sau un grup de privilegiați, dar ea poate totuși să-i zdrobească pe indivizi cu aceeași cruzime ca și cei pe care i-a dat la o parte. Într-un eseu în care compară libertatea oamenilor moderni cu libertatea anticilor, el spune că dreptul egal de a oprima — sau de a se amesteca în viața altora — nu este echivalent cu libertatea. Și nici consimțămîntul universal de a renunța la libertate nu o va conserva într-un fel miraculos doar pentru că e vorba de un consimțămînt și doar pentru că acesta e universal. Dacă eu consimt să fiu oprimat sau dacă îmi accept condiția cu detașare și ironie, înseamnă că sînt mai puțin oprimat? Dacă mă vînd eu însumi ca sclav, sînt prin asta mai puțin sclav? Dacă mă sinucid, sînt mai puțin mort pentru că eu însumi am decis în mod liber să-mi iau viața? „Guvernarea populară este o tiranie spasmodică, monarhia un despotism centralizat mai eficace.“ Constant vedea în Rousseau pe cel mai periculos inamic al libertății individuale pentru că el declarase că „oferindu-mă tuturor, nu mă ofer nimănui“. Constant nu putea înțelege dacă „oricine“ era suveran, de ce acesta nu putea oprima pe unul din „membrii“ sinelui său indivizibil, dacă el ar decide astfel. Bineînțeles, pot prefera să fiu privat de libertățile mele de către o adunare, o familie sau o clasă în care reprezint o minoritate. S-ar putea să am astfel posibilitatea ca, într-o zi, să-i conving pe ceilalți să obțină pentru mine lucruri la care eu mă simt îndreptățit. Dar a ceda libertatea în mîinile familiei, ale prietenilor sau ale concetățenilor nu înseamnă decît tot a renunța pur și simplu la ea. Hobbes avea cel puțin meritul de a fi sincer: el nu pretindea că un suveran nu aservește — el chiar justifica această aservire, dar nu a avut niciodată insolența să o numească libertate.

De-a lungul întregului secol al nouăsprezecelea, gînditorii liberali au susținut că dacă libertatea nu implică limitarea puterilor oricărui om ce căuta să mă forțeze să fac ceea ce nu doream să fac, atunci, și oricare ar fi fost idealul în numele căruia eram forțat, eu nu eram liber. Pentru ei, doctrina suveranității absolute era în sine o doctrină tiranică. Dacă doresc să-mi păstrez libertatea, nu e suficient să spun că ea nu trebuie violată cît timp nimeni — stăpînul

absolut, adunarea populară, Regele în Parlamentul său, judecătorii, vreo combinație de autorități sau chiar legile (căci și ele pot oprima) — nu autorizează această violare. Trebuie să edific o societate în care libertatea să fie apărată de frontiere pe care nimeni să nu aibă dreptul să le încalce. Principiile în virtutea cărora sînt trasate aceste frontiere pot avea nume și naturi diferite: dreptul natural, revelația divină, legile naturii, exigențele utilității sau „interesele permanente ale omului"; pot crede despre ele că sînt *a priori*, pot afirma că sînt finalitățile mele ultime, finalitățile societății în care trăiesc sau ale culturii. Ceea ce ele au însă în comun este că sînt aproape acceptate unanim, că sînt înrădăcinate atît de adînc în natura actuală a omului (datorită evoluției lor istorice) încît au devenit, în prezent, o dimensiune esențială a ceea ce noi numim o ființă umană normală. O credință sinceră în inviolabilitatea unui spațiu minim de libertate individuală presupune un astfel de reper absolut. Căci este clar că nu putem nutri mari speranțe ca acest spațiu să fie apărat de guvernarea majoritară; și nici democrației ca atare nu îi revine în mod logic o asemenea obligație, căci — istoria ne-o arată — ea a eșuat, nu de puține ori, în a-l proteja, fără însă ca astfel să deroge de la principiile sale. S-a observat că puține guvernări au avut dificultăți în a-i determina pe cei guvernați să dorească ceea ce ele doreau. „Triumful despotismului constă în a-i forța pe sclavi să se declare ei înșiși liberi." Și s-ar putea să nu fie nevoie de forță; sclavii pot fi chiar sinceri atunci cînd își proclamă libertatea: ei nu sînt mai puțin sclavi. Pentru liberali, importanța majoră a drepturilor politice („pozitive"), a participării la guvernare, constă poate în faptul că ea este un mijloc de a proteja ceea ce pentru ei era o valoare ultimă: libertatea individuală („negativă").

Dar dacă democrațiile pot, fără a înceta să fie democrații, să suprime libertatea, cel puțin în sensul în care liberalii înțelegeau acest cuvînt, atunci ce anume face o societate să fie cu adevărat liberă? Pentru Constant, Mill, Tocqueville, pentru tradiția liberală din care ei fac parte, nici o societate nu este liberă dacă nu este guvernată de cel puțin două principii corelate: primul — nici o putere să nu fie considerată absolută (căci doar drepturile pot fi astfel), așa încît oamenii, indiferent de puterea care-i guvernează, să aibă dreptul absolut de a refuza să se comporte altfel decît omenește; și al doilea — trebuie să existe niște frontiere care să nu fie impuse artificial și care să delimiteze un domeniu inviolabil al

fiecărui individ: aceste frontiere vor fi trasate după niște reguli atît de vechi și de unanim acceptate încît respectarea lor a devenit parte integrantă a concepției noastre despre o ființă umană normală și, în consecință, despre ce înseamnă a acționa neomenește sau nebunește; e vorba de reguli despre care ar fi absurd să spunem, de exemplu, că ar putea fi abrogate printr-o procedură legală de către vreun tribunal sau o adunare suverană. Cînd spun despre un om că este normal, mă refer și la faptul că el nu ar putea încălca aceste reguli atît de ușor și fără probleme de conștiință. Reguli de acest tip sînt încălcate atunci cînd un om este declarat vinovat fără judecată sau pedepsit în virtutea unei legi retroactive; atunci cînd copiii sînt obligați să-și denunțe părinții, prietenii să se trădeze unul pe altul, iar soldații să comită atrocități; atunci cînd oamenii sînt torturați sau asasinați, cînd minoritățile sînt masacrate pentru că irită majoritatea sau pe tiran. Asemenea acte, chiar dacă sînt legalizate de o autoritate suverană, provoacă oroare, chiar și în zilele noastre, tocmai datorită faptului că recunoaștem justificarea morală — mai presus de legi — a unor bariere absolute care să împiedice impunerea voinței unui om asupra altuia.[24] Înțeleasă în acest sens, libertatea unei societăți, a unei clase sau a unui grup, se măsoară prin rezistența acestor bariere, prin numărul și importanța căilor pe care le lasă deschise pentru membrii lor — dacă nu pentru toți, măcar pentru o mare parte a lor.[25]

Ne aflăm la polul opus obiectivelor acelora care cred în libertatea în înțelesul „pozitiv" (de auto-determinare) al ei. Unii doresc să restrîngă orice formă de autoritate, alții o vor în mîinile lor. Problema este crucială, căci nu este vorba de două interpretări diferite ale unui singur concept, ci de două atitudini ireconciliabile și profund divergente în fața finalităților vieții umane. E bine să recunoaștem acest lucru, chiar dacă în practică sîntem nevoiți să

[24] Vezi Introducerea, p. 22.

[25] În Marea Britanie, o asemenea putere legală este constituțional investită în suveranul absolut — Regele în Parlament. Ceea ce permite ca această țară să fie relativ liberă este faptul că această entitate, teoretic omnipotentă, este împiedicată de tradiție sau de opinie să se manifeste ca atare. E clar că, în acest caz, ceea ce contează nu este atît forma restricțiilor impuse puterii — că ele sînt juridice, morale sau constituționale — cît eficiența lor.

căutăm un compromis. Căci ambele sînt exigențe la fel de absolute, dar nu pot fi, în același timp, complet satisfăcute. Dar am da dovadă de o acută lipsă de înțelegere morală și socială dacă nu am recunoaște că satisfacerea fiecăreia dintre ele reprezintă o valoare fundamentală, care, din punct de vedere istoric și moral, are tot dreptul să fie clasată în rîndul celor mai profunde interese ale umanității.

VIII

Unul și multiplul

O convingere este, mai mult decît oricare alta, responsabilă de sacrificiul indivizilor pe altarul unor mari idealuri istorice — dreptatea, progresul sau fericirea generațiilor viitoare, misiunea sacră sau emanciparea unei națiuni, a unei rase sau a unei clase, libertatea însăși care, pentru libertatea societății, cere sacrificiul indivizilor. E convingerea că undeva, în trecut sau în viitor, într-o revelație divină sau în mintea unui gînditor, în aserțiunile istoriei ori ale științei sau în inima simplă a unui om neprihănit, există o soluție finală. Această veche credință are la bază ideea că toate valorile pozitive de care oamenii sînt atașați trebuie, în cele din urmă, să se dovedească compatibile și poate chiar derivabile unele din altele. „Natura ține laolaltă adevărul, fericirea și virtutea, ca și cum le-ar fi legat cu un lanț indisolubil", spunea unul din cei mai buni oameni care au existat vreodată, iar el vorbea în aceiași termeni și despre libertate, egalitate și dreptate.[26] Dar este ea adevărată?

[26] Condorcet, din a cărui *Esquisse* am citat, declară că sarcina științelor sociale este să arate „prin ce legături a unit Natura progresul luminilor cu cel al libertății, al virtuții, al respectului pentru drepturile naturale ale omului; cum vor putea aceste idealuri, singurele idealuri veritabile, atît de des separate încît s-a crezut că ele sînt incompatibile, să devină dimpotrivă, inseparabile de îndată ce luminile au atins simultan un anumit nivel într-un mare număr de națiuni". Și continuă: „Oamenii încă nu s-au debarasat de erorile copilăriei lor, ale țării sau ale epocii lor, deși a trecut mult timp de cînd ei sînt în posesia tuturor adevărurilor necesare pentru a le distruge." Ironia face ca propria sa convingere în necesitatea și posibilitatea de a uni toate lucrurile bune să fie o eroare de tipul acelora pe care atît de pertinent le denunța.

A devenit un loc comun afirmația că atît egalitatea politică, o organizare eficientă, cît și justiția socială sînt incompatibile cu orice grad de libertate individuală ce depășește minimul acceptat; cu atît mai mult, ele sînt incompatibile cu un *laissez-faire* neîngrădit. Dreptatea și generozitatea, loialitățile politice și cele private, exigențele geniului și cerințele sociale pot intra la rîndul lor în conflict violent. De aici pînă la generalizarea că nu toate lucrurile bune sînt compatibile și, cu atît mai puțin, idealurile umanității, nu mai e decît un pas. Dar undeva, ni se va spune, sub o anumită formă, trebuie să fie posibil ca toate aceste valori să coexiste, căci dacă nu ar fi așa, universul n-ar fi un cosmos, un sistem armonios; dacă nu ar fi așa, conflictele de valori ar fi un element intrinsec și definitoriu al vieții umane. Dacă admitem însă că împlinirea anumitor idealuri ar putea face, în principiu, imposibilă împlinirea altora, înseamnă că recunoaștem că ideea de împlinire umană completă este o contradicție în termeni, o himeră metafizică. Pentru toți metafizicienii raționaliști, de la Platon la ultimii discipoli ai lui Hegel și Marx, abandonarea ideii armoniei finale în care toate enigmele își vor găsi dezlegare iar toate contradicțiile vor fi reconciliate nu e decît manifestarea unui empirism grosolan, o abdicare în fața faptelor brute, un faliment intolerabil al rațiunii în fața lucrurilor așa cum se prezintă ele, o incapacitate de a explica și de a justifica, de a integra totul într-un singur sistem — atitudini pe care „rațiunea" le respinge cu indignare. Totuși, dacă nu sîntem înarmați cu garanția *a priori* că undeva există o armonie deplină a adevăratelor valori — poate într-un ținut ideal pe care, mărginiți cum sîntem, nu putem nici măcar să-l concepem — atunci trebuie să ne întoarcem la resursele obișnuite ale observației empirice și ale cunoașterii umane uzuale. Nimic nu ne va mai permite atunci să presupunem (și chiar să înțelegem ce vrea să spună afirmația) că toate lucrurile bune — sau cele rele — sînt conciliabile. Lumea cu care ne confruntăm în experiența noastră cotidiană ne obligă să facem alegeri între finalități la fel de ultime, între exigențe la fel de absolute, realizarea unora antrenînd inevitabil sacrificiul altora. Asta definește condiția umană și de aceea oamenii pun atîta preț pe libertatea de a alege; căci dacă ei ar fi încredințați că, într-o stare de perfecțiune, realizabilă de oameni pe pămînt, finalitățile urmărite de ei n-ar intra niciodată în conflict, atunci necesitatea și frămîntările ce însoțesc alegerea ar dispărea; și, o dată cu ele, s-ar

risipi și importanța majoră a libertății de alegere. Orice metodă de a ne apropia de această stare finală ar părea atunci pe deplin justificată, indiferent ce sacrificiu de libertate ar fi necesar, pentru a-i grăbi avansul. Sînt sigur că o asemenea certitudine dogmatică a fost responsabilă de convingerea profundă, senină și nezdruncinată pe care o aveau cîțiva dintre cei mai nemiloși tirani și persecutori din istorie că tot ceea ce făceau ei era justificat de scopurile pe care le urmăreau. Nu spun că idealul perfecționării de sine — pentru indivizi, națiuni, biserici sau clase — trebuie condamnat ca atare sau că limbajul folosit în apărarea sa a fost întotdeauna rezultatul unei utilizări confuze și abuzive a cuvintelor sau al unei perversiuni morale sau intelectuale. Dimpotrivă, eu am încercat să arăt că noțiunea de libertate în sensul său „pozitiv“ se află în inima revendicărilor de auto-determinare națională și socială care animă mișcările publice cele mai puternice și mai justificate moral ale timpului nostru și că nerecunoașterea acestui fapt nu poate conduce decît la o înțelegere eronată a celor mai arzătoare idei și evenimente din epoca pe care o trăim. Dar la fel de evident mi se pare faptul că această convingere care spune că se poate găsi, în principiu, o formă unică în care cele mai diverse finalități ale oamenilor să fie armonios realizate este, în mod demonstrabil, falsă. Dacă, așa cum cred, finalitățile oamenilor sînt multiple și nu sînt toate compatibile, în principiu, între ele, atunci posibilitatea conflictelor — și a tragediilor — nu poate fi eliminată complet din existența umană, socială sau individuală. Necesitatea de a alege între exigențe absolute este o caracteristică inevitabilă a condiției umane. Ceea ce dă, de altfel, valoare libertății așa cum o concepea lordul Acton: ca un scop în sine, și nu ca o necesitate pasageră născută din ideile noastre confuze, din existențele noastre iraționale și dezordonate, din situația nefericită din care ar putea să ne scoată doar un remediu universal.

Nu vreau să spun că libertatea individuală ar fi, chiar și în cazul celor mai liberale societăți, singurul criteriu, sau criteriul dominant al acțiunii sociale. Îi obligăm pe copii să primească o educație și interzicem execuțiile publice. Acestea sînt cu siguranță stavile în fața libertății. Le justificăm spunînd că ignoranța, lipsa de educație, plăcerile crude și senzațiile tari sînt mai nefaste pentru noi decît toate restricțiile necesare reprimării lor. Iată o judecată care depinde de modul în care determinăm binele și răul, care

depinde, adică, de valorile noastre morale, religioase, intelectuale, economice și estetice; valori care, la rîndul lor, derivă din concepția noastră despre om și necesitățile fundamentale ale naturii sale. Cu alte cuvinte, soluția pe care o dăm acestor probleme se bazează pe propria noastră viziune (care, conștient sau inconștient, ne ghidează) despre ceea ce constituie o existență umană împlinită, în contrast cu naturile „limitate și denaturate", „chinuite și încuiate", din descrierea lui Mill. A protesta împotriva legilor ce instituie cenzura sau reglementează moralitatea personală pentru că sînt atingeri intolerabile ale libertății personale presupune credința că activitățile pe care aceste legi le interzic corespund unor nevoi fundamentale ale omului gîndit ca om, într-o societate bună (sau oarecare). A apăra aceste legi înseamnă, dimpotrivă, că sîntem convinși că aceste nevoi nu sînt esențiale sau că ele nu pot fi satisfăcute fără a sacrifica alte valori mai înalte (ce răspund unor nevoi mai profunde) decît libertatea individuală, valori determinate de un standard care nu e pur subiectiv, căci i se conferă un statut obiectiv — empiric sau aprioric.

Libertatea unui individ sau a unui popor de a decide să trăiască așa cum dorește trebuie pusă în balanță cu exigențele multor altor valori dintre care egalitatea, dreptatea, fericirea, securitatea sau ordinea publică nu sînt probabil decît cele mai evidente. Din acest motiv, ea nu poate fi nelimitată. R. H. Tawney are dreptate să ne reamintească faptul că libertatea celui puternic din punct de vedere fizic sau economic trebuie restrînsă. Această maximă merită considerația noastră, nu pentru că ar fi consecința unei reguli *a priori* după care respectul libertății unui singur om implică logic respectul libertății altora ca el; ci, pur și simplu, pentru că respectul principiilor de justiție, rușinea încercată în fața unor inegalități stridente de tratament sînt la fel de fundamentale în om ca și dorința de libertate. Că nu putem avea totul — iată un adevăr necesar, nu contingent. Pledoaria lui Burke pentru nevoia constantă a compensării, a reconcilierii, a echilibrării; pledoaria lui Mill în favoarea unor noi „experiențe de viață" însoțite de riscul permanent de eroare; certitudinea că nu doar în practică, ci în principiu e imposibil să găsești răspunsuri sigure și tranșante, chiar și în lumea ideală a unor oameni pe deplin buni și raționali, unde ideile sînt perfect clare — toate acestea pot scoate din minți pe cei care caută soluții finale și sisteme unitare, totalizante și cu atributul

eternității. Totuși, e vorba de o concluzie pe care nu o pot evita cei care, precum Kant, au învățat că din lemnul strîmb al umanității nu a ieșit niciodată ceva drept.

Nu mai e nevoie să subliniez că monismul, credința într-un principiu unic, s-a dovedit întotdeauna o sursă profundă de satisfacție, atît pentru intelect, cît și pentru sensibilitate. Indiferent dacă normele de judecată derivă din viziunea unei stări de perfecțiune viitoare, ca la filozofii secolului al optsprezecelea și la succesorii lor tehnocrați din zilele noastre, sau se înrădăcinează în trecut — *la terre et les morts* — cum susțineau gînditorii istoriciști germani, teocrații francezi sau neoconservatorii anglo-saxoni, ele se vor confrunta cu evoluții umane neprevăzute și imprevizibile pe care, dacă se dovedesc suficient de inflexibile, nu le vor putea cuprinde; ele vor justifica apoi barbaria apriorică a lui Procust: mutilarea pe viu a societăților omenești actuale după tiparul fix dictat de imperfecta noastră cunoaștere a unui trecut, în mare măsură imaginar, sau a unui viitor cu totul imaginar. Dacă ținem la categoriile și la idealurile noastre absolute în așa fel încît sacrificiile umane vor fi inevitabile, încălcăm atît principiile științei cît și pe cele ale istoriei; adoptată astăzi atît de stînga, cît și de dreapta, această atitudine nu este conciliabilă cu principiile admise de cei ce au respectul faptelor.

Pluralismul, cu gradul de libertate „negativă“ pe care el îl implică, mi se pare a fi un ideal mai adevărat și mai uman decît obiectivele celor care caută în marile structuri autoritare, disciplinate, idealul unei stăpîniri de sine „pozitive“ a claselor, a popoarelor, a umanității întregi. E mai adevărat pentru că el recunoaște, cel puțin, că obiectivele umane sînt multiple, că ele nu sînt toate comensurabile, și că se află în perpetuă rivalitate unele cu altele. A presupune că toate valorile pot fi măsurate pe o singură scală, astfel încît o simplă inspectare ar fi suficientă pentru a determina care este cea mai înaltă, înseamnă, după mine, a falsifica ceea ce noi știm despre oameni ca agenți liberi, și a transforma decizia morală într-o operație pe care o simplă riglă de calcul ar putea-o executa. A spune că, într-o sinteză finală, globalizantă, realizabilă, datoria *este* interesul, libertatea individuală *este* democrația în stare pură sau un stat autoritar, înseamnă a arunca un văl metafizic peste o auto-amăgire sau peste o ipocrizie deliberată. Pluralismul este mult mai uman, pentru că nu-i privează pe oameni

(așa cum fac constructorii de sisteme), în numele unui ideal îndepărtat sau incoerent, de ceea ce ei consideră indispensabil pentru existența lor de oameni cu o evoluție imprevizibilă.[27] Finalmente, oamenii aleg între valori ultime; ei aleg așa cum aleg întrucît viața și gîndirea lor sînt determinate de categorii morale și de concepte care, pe mari întinderi de spațiu și timp, reprezintă o parte din existența lor, din gîndirea lor, din sentimentul propriei identități; o parte din ceea ce îi face umani.

S-ar putea ca idealul libertății de a alege între diverse finalități fără a pretinde o validitate eternă pentru ele, ca și pluralismul valorilor pe care acest ideal îl implică, să nu fie decît fructul tîrziu al civilizației noastre capitaliste în declin: un ideal pe care epoci îndepărtate și societăți primitive nu l-au cunoscut și pe care posteritatea îl va privi cu curiozitate, poate chiar cu simpatie, dar fără să-l înțeleagă cu adevărat. S-ar putea să se întîmple așa; dar nu mi se pare că trebuie să tragem de aici niște concluzii sceptice. Principiile nu sînt mai puțin sacre pentru că eternitatea lor nu poate fi garantată. Într-adevăr, chiar dorința de a fi siguri că valorile noastre sînt eterne și ferite de amenințări în vreun tărîm celest obiectiv nu reprezintă poate nimic altceva decît nostalgia după certitudinile copilăriei sau valorile absolute ale trecutului nostru primitiv. „A recunoaște validitatea relativă a propriilor convingeri" — așa cum spunea un admirabil scriitor contemporan — „și, cu toate acestea, a le susține cu fermitate — iată ce deosebește un om civilizat de un barbar". A cere mai mult răspunde poate unei adînci și incurabile nevoi metafizice; dar a îngădui acestei nevoi să ne determine existența este un simptom al unei imaturități morale și politice la fel de profunde, dar mult mai periculoase.

---

[27] Și asupra acestui subiect mi se pare că Bentham a spus lucruri pertinente: „Interesele individuale sînt singurele interese reale... putem concepe că există oameni atît de absurzi încît... să prefere pe omul care nu este celui care este; să-i chinuie pe cei ce trăiesc, sub pretextul că asigură fericirea celor care nu sînt încă născuți și care nu se vor naște poate niciodată?" Iată una din rarele ocazii în care Burke este de acord cu Bentham; căci acest pasaj se află în inima unei viziuni empirice (opusă viziunii metafizice) în științele politice.

JOHN STUART MILL ȘI FINALITĂȚILE VIEȚII[1]

„...importanța, pentru om și societate... de a da o libertate totală naturii umane să se desfășoare în toate direcțiile posibile, chiar și în cele divergente..."

J. S. MILL, *Autobiography*

Mai întîi trebuie să vă mulțumesc pentru onoarea pe care mi-ați făcut-o, invitîndu-mă să mă adresez dumneavoastră pe tema în jurul căreia sînt organizate conferințele Robert Waley Cohen — toleranța. Într-o lume în care drepturile omului n-ar fi niciodată călcate în picioare, iar oamenii n-ar fi persecutați pentru ceea ce cred sau pentru ceea ce sînt, comitetul organizator n-ar fi avut nici o rațiune de a exista. Totuși, nu aceasta este lumea noastră. Ne aflăm cu mult mai departe de această condiție ideală decît unii din strămoșii noștri mai civilizați și, din această cauză, mult prea conformi, din păcate, cu modelul comun al experienței umane. Epocile și societățile care au respectat libertățile civile și au tolerat diferențele de opinii și de convingeri au fost mult prea puține și depărtate între ele — adevărate oaze în deșertul uniformității umane, al intoleranței și opresiunii. Între marii predicatori ai erei victoriene, Carlyle și Marx s-au revelat profeți mai inspirați decît Macaulay sau liberalii Whig; dar nu neapărat și mai buni prieteni ai umanității, tocmai datorită neîncrederii lor, pentru a nu spune altfel, în principiile pe care acest comitet și-a propus să le promoveze. Cel mai mare apărător al lor, omul care a formulat cel mai clar aceste principii, fondînd astfel liberalismul modern, a fost, așa cum știe toată lumea, autorul eseului *Despre libertate*, John Stuart Mill. Această carte — această mare mică scriere, așa cum Sir Richard Livingstone a caracterizat-o atît de bine în

---

[1] Această conferință Robert Waley Cohen a fost ținută la Conference Hall, County Hall, la Londra, pe data de 2 decembrie 1959 și a fost publicată în același an, mai întîi de The Council of Christmas and Jews, Kingsway Chambers, 162a Strand, Londra, W.C. 2.

conferinţa sa expusă de la această tribună — a fost publicată în urmă cu o sută de ani. Subiectul său era atunci în prim-planul tuturor discuţiilor. În 1859 dispăreau cei mai cunoscuţi avocaţi ai libertăţii individuale în Europa, Macaulay şi Tocqueville. Era anul centenarului naşterii lui Friedrich Schiller care a fost aclamat ca poet al omului liber şi creator în lupta cu marile inegalităţi. Individul uman era pentru unii victima, iar pentru alţii punctul de plecare al apoteozei noilor forţe triumfătoare, naţionalismul şi industrialismul, care exaltau puterea şi gloria marilor mase disciplinate de oameni care transformau lumea în uzine, cîmpuri de bătaie sau adunări politice. Statutul individului ameninţat de stat, de naţiune, de organizarea industrială, de grupurile sociale şi politice, devenise o problemă presantă, atît din punct de vedere personal cît şi public. În acelaşi an apărea lucrarea lui Darwin, *Despre originea speciilor*, poate cea mai influentă lucrare ştiinţifică a secolului; pe de-o parte, ea a contribuit mult la distrugerea vechilor dogme şi prejudecăţi, dar pe de alta, abuziv aplicată în psihologie, etică şi politică, ea a servit la justificarea unui imperialism brutal şi a unei competiţii sălbatice. Aproape în acelaşi timp, apărea un eseu în care un obscur economist expunea o doctrină care urma să aibă o influenţă decisivă asupra umanităţii. Autorul era Karl Marx, cartea se numea *Critica economiei politice*, iar în prefaţa ei era exprimată cu cea mai mare claritate interpretarea materialistă a istoriei — miezul a tot ceea ce azi se numeşte marxism. Dar impactul tratatului lui Mill asupra gîndirii politice a fost mai imediat şi s-a dovedit cel puţin la fel de durabil. El a înlocuit formulările anterioare ale pledoariilor în favoarea individualismului şi a toleranţei, de la Milton şi Locke pînă la Montesquieu şi Voltaire şi, în ciuda psihologiei sale depăşite şi a argumentaţiei logice nu întotdeauna infailibile, el rămîne expresia clasică a problemei libertăţii individuale. Se spune cîteodată că purtarea unui om exprimă mai autentic convingerile sale decît cuvintele. În cazul lui Mill, nu există nici un conflict; viaţa sa a fost o întrupare a convingerilor sale. Devotamentul său absolut pentru cauza toleranţei şi a raţiunii a fost unic chiar şi pentru existenţele devotate ale secolului al nouăsprezecelea. Centenarul profesiunii sale de credinţă nu putea fi, din aceste considerente, lăsat să treacă fără un cuvînt în faţa acestui comitet.

I

Toată lumea cunoaște povestea extraordinarei educații a lui John Stuart Mill. Tatăl său, James Mill, a fost ultimul dintre marii *raisonneurs* ai secolului al optsprezecelea și a rămas complet în afara noilor curente romantice apărute în vremea sa. Asemeni profesorului său Bentham și filozofilor materialiști francezi, el considera omul un obiect natural al cărui studiu — condus după principii similare celor din zoologie, botanică sau fizică — putea și trebuia să se facă pe baze empirice solide. A crezut că a descoperit el însuși principiile acestei noi științe a omului, fiind ferm convins că orice om educat în lumina lor, crescut ca o ființă rațională de către alte ființe raționale, ar fi astfel ferit de ignoranță și slăbiciune, cele două mari surse de iraționalitate în gîndire și acțiune, singura responsabilă de suferințele și de viciile umanității. Și-a crescut fiul, pe John Stuart, izolîndu-l de copiii educați mai puțin rațional; singurii săi companioni rămăseseră frații și surorile sale. La cinci ani băiatul știa greaca, iar la nouă algebra și latina. El a fost hrănit după o dietă intelectuală, preparată cu grijă de tatăl său, ce cuprindea științe ale naturii și literatură clasică. Nu religie, nu metafizică, doar puțină poezie — nimic din ceea ce, pentru Bentham, nu era decît o acumulare de prostie și eroare umană nu trebuia să-l atingă. Muzica, probabil pentru că se presupunea că nu putea da o reprezentare greșită a lumii reale, a fost singura artă pe care și-o îngăduia fără restricții. Într-un anume sens, experimentul a avut un succes teribil. La doisprezece ani, John Mill poseda cunoștințele unui erudit remarcabil de treizeci. În descrierea sobră, clară, pedantă, pe care și-o face cu o sinceritate plină de durere, el spune că sensibilitatea sa se atrofiase în timp ce mintea sa fusese din cale afară de supradezvoltată. Tatăl său nu se îndoia de valoarea experimentului. El reușise să producă o ființă excelent informată și perfect rațională. Adevărul vederilor lui Bentham asupra educației fusese complet demonstrat. Rezultatele unui asemenea tratament nu mai surprind pe nimeni azi, într-o epocă mult mai puțin naivă din punct de vedere psihologic. La începutul maturității, John Mill a cunoscut prima sa criză gravă. Se simțea fără rost, cu voința paralizată și într-o teribilă disperare. Obișnuit, în urma unui îndelung exercițiu, să reducă orice insatisfacție emoțională la o problemă clar formulată, și-a

pus într-o zi următoarea întrebare: presupunînd că nobilul ideal benthamian de fericire universală în care a fost învățat să creadă și în care credea, de fapt, cu toate capacitățile sale, ar fi realizat, acest ideal i-ar satisface într-adevăr toate dorințele? Cu groază trebuia să admită că nu. Care era atunci adevăratul scop al vieții? Existența părea să nu mai aibă nici un sens: totul în lume devenise acum neinteresant și deprimant. A încercat să-și analizeze condiția. Era el oare total lipsit de simțăminte — era el un monstru cu o mare parte din natura sa umană atrofiată? Simțind că nu mai are motive să trăiască, își dorea moartea. Totuși, într-o bună zi, citind o poveste patetică din memoriile lui Marmontel, un scriitor francez acum aproape uitat, s-a emoționat dintr-o dată pînă la lacrimi. S-a convins astfel că era capabil de emoție regăsind prin asta gustul pentru viață. Revenirea sa la viață s-a făcut printr-o revoltă lentă, tainică, ezitantă, dar profundă și irezistibilă, împotriva concepției despre viață pe care i-au inculcat-o tatăl său și partizanii lui Bentham. A început să citească poezia lui Wordsworth, l-a citit pe Coleridge și s-a întîlnit cu el; viziunea sa asupra naturii omului, a istoriei și a destinului său s-a modificat. John Mill nu avea o natură rebelă. L-a iubit și l-a admirat profund pe tatăl său și a fost convins de validitatea principalelor sale teze filozofice. Se împotrivea, ca și Bentham, dogmatismului, transcendentalismului, obscurantismului și altor tendințe ce împiedicau marșul rațiunii, al analizei, al științei empirice. La aceste convingeri el nu a renunțat toată viața. Cu toate acestea, concepția despre om și, consecutiv, despre multe alte lucruri, a suferit o mare schimbare. El a devenit nu atît un eretic declarat al mișcării utilitariste originale, cît un discipol care părăsește discret alaiul învățăceilor, păstrînd ceea ce el consideră adevărat și valabil, dar fără să se simtă legat de nici una din regulile și principiile mișcării. A continuat să susțină că fericirea era singurul țel al existenței umane, dar concepția sa despre ceea ce contribuia la atingerea ei s-a îndepărtat foarte mult de tezele mentorilor săi, căci ceea ce el prețuia cel mai mult nu era nici raționalitatea și nici satisfacția, ci diversitatea, mobilitatea și bogăția vieții — apariția inexplicabilă a geniului, spontaneitatea și unicitatea fiecărui individ, grup sau civilizație. Detesta îngustimea spiritului, uniformitatea, efectul mutilant al persecuției, strivirea indivizilor sub greutatea autorității, a tradiției sau a opiniei publice; se ridica împotriva cultului ordinii și al organizării, și chiar al păcii

dacă prețul instaurării lor era dispariția oricărei urme din diversitatea acestor oameni nesupuși, cu pasiuni nepotolite, cu o imaginație neîngrădită. După o copilărie și o adolescență disciplinate strict, uscate emoțional și pervertite, o astfel de reacție era probabil o compensație naturală.

La șaptesprezece ani, el era deja format din punct de vedere intelectual. Facultățile sale erau probabil unice, și nu numai pentru epoca lui. John Mill avea o minte limpede și un discurs extrem de clar, era onest, foarte serios și fără vreo urmă de teamă, vanitate sau umor. În următorii zece ani, el a publicat o serie de articole și recenzii din postura de prezumtiv moștenitor oficial al întregii mișcări utilitariste; și deși articolele sale i-au adus notorietatea, ajungînd să fie un publicist redutabil și un prilej de mîndrie pentru mentorii și aliații săi, sunetul scrierilor sale nu era al lor. El laudă ceea ce și tatăl său lăudase — raționalitatea, metoda empirică, democrația, egalitatea — și atacă ceea ce utilitariștii atacaseră — religia, credința în adevărurile intuitive și nedemonstrabile, în consecințele lor dogmatice — în tot ceea ce, în opinia lor comună, conducea la abandonul rațiunii — societățile ierarhizate, privilegiile, intoleranța la critica liberă, prejudecățile, reacțiunea, nedreptatea, despotismul, sărăcia. Cu toate acestea, accentul fusese deplasat. James Mill și Bentham nu doriseră nimic altceva decît plăcerea obținută prin mijloacele cele mai eficace. Dacă cineva le-ar fi oferit un medicament care, științific demonstrabil, procura celor care îl luau o stare de satisfacție permanentă, premisele lor i-ar fi constrîns să-l accepte ca pe un panaceu pentru tot ceea ce ei considerau rău. Dacă cei mai mulți oameni puteau accede astfel la o fericire de durată sau chiar la o eliberare de durere, nu mai avea nici o importanță cum se realiza acest lucru. Bentham și Mill credeau în educație și legislație ca mijloace către fericire. Dar dacă o cale mai scurtă ar fi fost descoperită, în forma unor pilule de înghițit, a unor tehnici de sugestie subliminală sau a altor mijloace de condiționare umană (atît de perfecționate în secolul nostru) atunci logica lor implacabilă i-ar fi condus să accepte toate acestea ca pe o alternativă mai bună (căci mai eficientă și poate mai puțin costisitoare) decît mijloacele pe care ei le propuneau. John Stuart Mill, așa cum a reieșit atît din existența sa, cît și din scrierile sale, ar fi respins din toate puterile astfel de soluții. În ochii lui, ele erau condamnabile pentru că degradau natura umană. Ceea ce deosebea fundamental

omul de animal nu era capacitatea de a raționa sau de a inventa unelte și metode, ci faptul că era o ființă capabilă de alegere, care este cel mai mult ea însăși nu atunci cînd se iau decizii pentru ea, ci cînd ea însăși alege; atunci cînd este călărețul, și nu calul; o ființă care urmărește finalități, nu simple mijloace, finalități pe care fiecare individ le urmărește după cum consideră de cuviință. Un corolar urmează: cu cît aceste modalități sînt mai variate, cu atît viața oamenilor va deveni mai bogată; cu cît interacțiunile dintre indivizi se vor diversifica, cu atît noul și neprevăzutul vor fi mai posibile; cu cît posibilitățile fiecărui individ de a-și modifica propriul caracter în modalități noi și neexplorate vor fi mai numeroase, cu atît mai multe perspective i se vor deschide acestuia, cu atît mai largă va fi libertatea sa de acțiune și de gîndire.

În ultimă analiză, iată ce a preocupat cel mai mult, în ciuda tuturor aparențelor, pe Mill. Oficial, el este angajat în urmărirea exclusivă a fericirii. El crede profund în dreptate, însă descoperim vocea lui proprie mai ales atunci cînd descrie meritele vieții individuale sau cînd denunță tot ceea ce căuta să o restrîngă sau să o anihileze. Și Bentham, spre deosebire de predecesorii săi francezi care acordau credit experților în morală și știință, enunțase că fiecare om este cel mai bun judecător al propriei sale fericiri. Iar acest principiu va rămîne valid și după ce toți oamenii ar înghiți pilula aducătoare de fericire, iar societatea ar fi astfel ridicată (sau redusă) la o condiție de continuă și uniformă beatitudine. Pentru Bentham, individualismul este un dat psihologic; pentru Mill, un ideal. Lui Mill îi plăceau controversa, independența de spirit, gînditorii solitari, cei ce sfidau ordinea stabilită. Într-un articol scris la șaptesprezece ani (în care cerea toleranță pentru un ateu astăzi aproape uitat, Carlyle), el a atins o coardă care va rezona în lucrările sale tot restul vieții; „Creștinii, ai căror reformatori au pierit în temnițe sau pe ruguri ca eretici, apostați, blasfemiatori — creștinii, a căror religie respiră caritate, libertate și milă din fiecare rînd... că ei au putut, după ce au cîștigat puterea care îi oprimase, să o folosească exact în același mod... în persecuții răzbunătoare... este faptul cel mai monstruos.“[2] El a rămas apărătorul ereticilor, al apostaților, al blasfemiatorilor, al libertății și al milei tot restul vieții sale.

---

[2] Dintr-un omagiu adus lui John Stuart Mill de către James Bain, citat în întregime în exhaustiva și interesanta *Life of John Stuart Mill* de Michael St. John Packe, p. 54.

Actele sale erau în armonie cu profesiunea sa de credință. Cauzele publice cu care numele lui Mill este asociat ca jurnalist, reformator și politician n-aveau decît o slabă legătură cu proiectele tipic utilitariste susținute de Bentham și realizate cu succes de mulți dintre discipolii săi: mari proiecte industriale, financiare și educaționale, reforma sistemului de sănătate publică, organizarea muncii sau a timpului liber. Problemele care l-au preocupat pe Mill, în articolele sale de ziar sau în acțiunile sale, vizau ceva diferit: extinderea libertății individuale și, în special, a libertății de expresie — rareori altceva. Cînd Mill declară că războiul era mai bun decît opresiunea, că o revoluție care ar suprima toți oamenii cu venituri anuale mai mari de 500 de lire ar putea îmbunătăți radical starea de fapt, sau că Napoleon al III-lea al Franței era cel mai josnic om în viață; cînd el se declară încîntat de căderea lui Palmerston, care voia să promoveze o lege ce ar fi făcut din orice conspirație împotriva despoților străini o infracțiune penală în Anglia; cînd a denunțat Statele din sud în Războiul Civil American, sau cînd a devenit extrem de impopular luînd, în Camera Comunelor, apărarea asasinilor din mișcarea Feninas, a republicanilor irlandezi (probabil salvîndu-le astfel viețile) sau susținînd drepturile femeii, ale muncitorilor, ale popoarelor colonizate, cînd a devenit, deci, în Anglia, apărătorul cel mai pasionat și cel mai celebru al celor insultați și oprimați, e dificil să credem că nu libertatea și dreptatea (cu orice preț), ci utilitatea (cu un preț bine cîntărit) l-ar fi inspirat cel mai mult. Articolele sale și sprijinul său politic l-au salvat pe Durham cu al său Raport atunci cînd era în pericol de a fi înfrînt de o coaliție a adversarilor săi de stînga și de dreapta, făcînd mult prin aceasta pentru a asigura autoguvernarea în Commonwealth-ul britanic. El a contribuit la distrugerea reputației guvernatorului Eyre, responsabil de brutalitățile din Jamaica. El a susținut cu succes (în fața unui guvern care vroia să-l anuleze) dreptul de întrunire publică și de exprimare liberă în Hyde Park. El a susținut, în articole sau discursuri, reprezentarea proporțională, pentru că doar ea ar permite, în concepția lui, minorităților (nu neapărat celor virtuoase sau raționale) să-și facă auzite vocile. Cînd, spre surpriza radicalilor, el s-a opus dizolvării Companiei Indiilor de Est pentru care, ca și tatăl său înaintea lui, a lucrat cu atîta devotament, el a făcut-o pentru că îi era teamă mai mult de influența guvernului decît de conducerea paternalistă și binevoitoare a

oficialilor Companiei. Cu toate acestea, el nu s-a opus intervenției statului ca atare; el chiar o aproba în educație sau în legislația muncii pentru că fără ea — gîndea el — cel mai slab ar fi aservit și strivit; și pentru că, deși restrînge unora posibilitățile de alegere, ea le lărgește în cazul marii majorități a oamenilor. Ceea ce este comun tuturor acestor cauze nu este vreo legătură directă cu principiul „o fericire mai mare pentru cît mai mulți", ci problema drepturilor omului — adică a libertății și a toleranței.

Bineînțeles, nu vreau să sugerez că, în mintea lui Mill, nu exista o astfel de legătură. Nu de puține ori, el a apărat libertatea susținînd că, fără ea, adevărul nu ar putea fi descoperit — noi nu am putea să executăm acele experimente care, fie mental, fie în „realitatea vieții", ne revelează noi și negîndite modalități de a maximiza plăcerea și de a minimiza durerea — sursă ultimă a tuturor valorilor. Libertatea, atunci, ar fi valoroasă ca mijloc și nu ca o finalitate. Dar dacă ne întrebăm ce înțelege Mill prin plăcere sau prin fericire, răspunsul este departe de a fi clar. Un lucru e sigur: fericirea în înțelesul lui Mill diferă de ceea ce consideră Bentham că este, căci concepția lui Bentham despre natura umană este socotită prea strîmtă și complet inadecvată, iar viziunea sa asupra istoriei, a societății sau a psihologiei individuale este lipsită de imaginație; el nu înțelege ceea ce asigură, sau trebuie să asigure, coeziunea socială — idealurile comune, fidelitatea, caracterul național; el nu se preocupă de onoare, de demnitate, de autoeducație, de dragostea de frumos, de ordine, putere sau acțiune; el nu înțelege decît aspectele „practice" ale vieții. Sînt toate aceste țeluri, pe care Mill le consideră în mod justificat centrale, tot atîtea mijloace către un singur țel universal — fericirea? Sau nu sînt decît specii ale sale? Mill n-o spune niciodată cu claritate. El spune doar că fericirea — sau utilitatea — nu poate servi de criteriu de comportament, distrugînd dintr-o singură lovitură pretenția cea mai măreață și practic teza centrală a sistemului lui Bentham. „Noi credem", afirma el în eseul său despre Bentham (publicat numai după moartea tatălui său), „că utilitatea sau fericirea este o finalitate mult prea complexă și imprecisă pentru a fi căutată altfel decît prin intermediul unor variate finalități secundare asupra cărora pot cădea și adesea chiar cad de acord oameni care au scări de valori diferite". La Bentham, definiția este simplă și suficient de clar definită; numai că Mill îi respinge formularea pentru că ea se bazează pe o

concepție falsă despre natura umană. Finalitatea ultimă este „complexă și imprecisă“ la Mill pentru că el introduce în ea toată diversitatea de finalități (poate nu întotdeauna compatibile) pe care, în realitate, oamenii le urmăresc pentru ele însele și pe care Bentham fie le-a ignorat, fie le-a clasificat în mod greșit în categoria plăcerilor: dragostea, ura, dorința de justiție, de acțiune, de libertate, de putere, de frumusețe, de cunoaștere, de autosacrificiu. În scrierile lui John Stuart Mill, fericirea capătă adesea înțelesul de „realizare a dorințelor“, oricare ar fi acestea. Semnificația se lărgește astfel pînă aproape de golirea ei de orice conținut. Litera rămîne, dar spiritul — concepția lui Bentham, veche și clară, după care fericirea, dacă nu era un criteriu de acțiune clar și concret, nu era nimic și nu valora mai mult decît fanteziile „transcendentale“ intuiționiste pe care era chemată să le înlocuiască — acest spirit cu adevărat utilitarist a dispărut. Sigur, Mill adaugă că „atunci cînd două sau mai multe principii secundare intră în conflict, devine inevitabil apelul direct la un principiu primar“; iar acest principiu este utilitatea, însă el nu dă nici o indicație despre cum trebuie aplicată această noțiune golită de conținutul său vechi și materialist, dar foarte inteligibil. Chiar această tendință a lui Mill de a se refugia în ceea ce Bentham numea „generalitatea vagă“ ne poate conduce să ne întrebăm care era de fapt adevărata scară de valori a lui Mill așa cum reiese ea din scrierile și acțiunile sale. Dacă viața sa și cauzele pe care le-a apărat pot servi de probe, atunci pare clar că, în ceea ce privește viața publică, cele mai înalte valori pentru el — că le numește sau nu „finalități secundare“ — erau libertatea individuală, diversitatea și dreptatea. Ar fi apărat diversitatea, dacă ar fi fost provocat, spunînd că, fără existența ei într-o măsură suficientă, multe din formele de fericire umană (de satisfacție, de împlinire, de nivele mai înalte ale vieții — indiferent cum s-ar stabili și compara aceste nivele), în prezent imposibil de prevăzut, ar rămîne necunoscute, neîncercate, nerealizate; și printre ele vieți mai fericite decît toate cele deja experimentate. Aceasta e teza lui și el preferă s-o numească utilitarism. Dar dacă cineva ar obiecta că o organizare socială dată, actuală sau realizabilă, ar putea oferi suficientă fericire — astfel încît, date fiind limitările de netrecut ale naturii oamenilor și ale mediului lor (de exemplu, improbabilitatea extremă ca oamenii să devină nemuritori sau înalți ca Everestul), ar fi mai bine să ne concentrăm pe tot ce avem mai bun, căci schim-

barea ar conduce, după toate aparenţele empirice, către o scădere a fericirii umane, deci ea trebuie să fie evitată — putem fi siguri că Mill ar respinge imediat acest argument. Era convins că nu putem spune niciodată (pînă ce nu am încercat) unde se poate găsi un adevăr mai mare, o fericire mai mare (sau orice altă formă de experienţă). De aceea, în principiu, nimic definitiv nu este posibil: toate soluţiile nu pot fi decît experimentale şi temporare. Iată vocea unui discipol al lui Humboldt; sau al lui Saint-Simon şi Constant luaţi la un loc. Tonul este exact opusul utilitarismului tradiţional — adică al secolului al optsprezecelea care se baza pe concepţia că există o natură perenă a lucrurilor, iar răspunsurile la problemele sociale, ca şi la toate celelalte probleme, ar putea, cel puţin în principiu, să fie descoperite, prin metode ştiinţifice, o dată pentru totdeauna. Poate chiar acest lucru l-a determinat — în ciuda repulsiei sale faţă de o democraţie ignorantă şi iraţională şi, în consecinţă, a dorinţei sale pentru o guvernare a celor luminaţi şi competenţi (alături de insistenţa, la începutul şi la sfîrşitul vieţii sale, asupra importanţei obiectelor unui cult general, chiar dacă necritic) — să nu devină un saint-simonist, să se împotrivească lui Comte, să rămînă la distanţă de tendinţa elitistă a discipolilor săi fabieni.

Există în gîndirea şi în acţiunea sa un idealism spontan şi neintenţionat, complet străin de ironia lipsită de pasiune, dar penetrantă a lui Bentham, sau de raţionalismul van şi încăpăţînat al lui James Mill. El ne spune că metodele de educaţie ale tatălui său l-au transformat într-o maşină de calculat deshidratată, nu foarte departe de imaginea inumană pe care şi-o făcuse poporul despre filozofii utilitarişti; însă chiar faptul că era conştient de asta ne face să ne îndoim că lucrurile ar fi stat într-adevăr aşa. În ciuda respectabilei sale calviţii, a hainelor sale negre, a expresiei sale grave, a frazelor măsurate, a lipsei complete de umor, viaţa lui Mill a fost o revoltă continuă împotriva concepţiilor şi a idealurilor tatălui său, revoltă cu atît mai mare cu cît ea a rămas subterană şi neexprimată.

Mill nu avea darul profeţiei. Spre deosebire de contemporanii săi, Marx, Burckhardt, Tocqueville, el nu a prevăzut ce va aduce secolul al douăzecilea, care vor fi consecinţele politice şi sociale ale industrializării, ce efect va avea descoperirea forţei factorilor iraţionali şi inconştienţi în comportamentul uman, către ce tehnici înspăimîntătoare va conduce această descoperire. Transformările

sociale care au rezultat — ascensiunea ideologiilor laice dominante și a războaielor dintre ele, trezirea Africii și a Asiei, combinația particulară de naționalism și socialism care caracterizează epoca noastră — toate acestea erau în afara preocupărilor lui Mill. Dar dacă nu era sensibil la contururile viitorului, el era în schimb profund conștient de factorii distructivi care își făceau lucrarea în lumea în care trăia. Îl înspăimîntau efectele uniformizării. El a sesizat că în numele filantropiei, al democrației, al egalității, se edifica o societate în care obiectivele umane erau îngustate și micșorate, iar majoritatea oamenilor era transformată, după expresia prietenului său Tocqueville, în „animale industrioase", o societate în care, după propriile sale cuvinte, „mediocritatea colectivă" sufoca lent originalitatea și talentele individuale. Era împotriva a ceea ce s-a numit „oameni de organizare", o clasă de persoane la care Bentham n-ar fi avut, în principiu, nimic de obiectat. El cunoștea și ura timiditatea, indulgența, conformismul natural și lipsa de interes pentru problemele umane. Acesta era fundamentul relației cu Thomas Carlyle, prietenul său suspicios și ingrat. Dar el se opunea mai ales celor care, pentru a fi lăsați în pace să-și cultive grădina, erau gata să-și vîndă dreptul lor fundamental de a participa la sfera vieții publice — iată caracteristici ale vieții noastre de azi pe care Mill le-ar fi recunoscut cu oroare. El considera — poate exagerînd — că solidaritatea umană era o realitate efectivă. Nu se temea de izolarea indivizilor sau a grupurilor, de factorii care conduc la alienarea și la dezintegrarea indivizilor și a societăților. El era preocupat de apariția relelor opuse, socializarea și uniformizarea.[3] El aspira la o cît mai mare varietate a vieților și a temperamentelor oamenilor. El și-a

---

[3] El nu pare să fi luat în considerație socialismul pe care, sub influența doamnei Taylor, l-a apărat în *Political Economy*, ca și în alte lucrări ulterioare, spunînd că este un pericol pentru libertatea individuală în aceeași măsură în care democrația, de exemplu, ar putea fi considerată astfel. Nu e locul aici să examinăm relația foarte particulară între convingerile socialiste și cele individualiste ale lui Mill. În ciuda profesiunilor sale de credință socialiste, nici unul dintre liderii socialiști ai timpului — Louis Blanc, Proudhon, Lassalle sau Herzen, pentru a nu mai vorbi de Marx — nu l-au considerat nici măcar un tovarăș de drum. Pentru ei, el era fie un reformist liberal moderat, fie un burghez radical. Numai fabianiștii îl recunoșteau ca mentor.

dat seama că nu se putea obține așa ceva fără a-i proteja pe oameni unii de alții și, în special, de teribila greutate a presiunii sociale; iată ce l-a condus la apelurile sale insistente și persistente în favoarea toleranței.

Toleranța, așa cum a observat profesorul Butterfield în cadrul acestor conferințe, implică o anume lipsă de respect. Îți tolerez convingerile tale absurde și actele tale nebunești, deși știu că sînt absurde și nebunești. Cred că Mill ar fi fost de acord cu această părere. El era convins că opiniile adînc înrădăcinate erau acompaniate de o mare cantitate de trăire. El declara odată[4] că atunci cînd ne preocupă ceva în mod deosebit, cei ce susțin păreri contrarii ne devin dezagreabili. Dar prefera această atitudine unor temperamente și idei reci. Nu cerea neapărat să respectăm vederile celorlalți — departe de asta — ci doar să încercăm să-i înțelegem și să-i tolerăm; doar să-i tolerăm; putem să-i dezaprobăm, să gîndim rău despre ei, să-i luăm în derîdere, să-i tratăm cu dispreț, dar să-i tolerăm; căci fără un sentiment de antipatie nu există — credea el — nici o convingere profundă; și fără convingeri profunde, viața nu ar mai avea sens și teribilul abis pe marginea căruia el însuși a stat odată s-ar căsca din nou în fața noastră. Dar fără toleranță, condițiile pentru o critică rațională, pentru o condamnare cu argumente raționale ar fi distruse. De aceea, el pledează pentru rațiune și toleranță cu orice preț. A înțelege nu înseamnă neapărat a ierta. Ne putem contrazice, ataca, respinge, condamna, cu pasiune și ură. Dar nu trebuie să suprimăm sau să înăbușim alte puncte de vedere: căci asta înseamnă a distruge răul și binele, ceea ce duce la o sinucidere colectivă, și morală și intelectuală. Respectul sceptic pentru opiniile oponenților îi părea preferabil indiferenței sau cinismului. Dar nici chiar aceste atitudini nu sînt atît de nocive precum intoleranța sau o ortodoxie impusă care omoară orice discuție rațională. Iată crezul lui Mill. El capătă formularea sa clasică în opusculul asupra libertății pe care a început să-l scrie în 1855 în colaborare cu soția lui — figură dominantă, după tatăl său, a vieții sale. Pînă la moartea ei, el a crezut-o înzestrată cu un geniu mult superior lui. Mill a publicat eseul după moartea ei, în 1859, fără acele

[4] *Autobiography*, pp. 42–43 (ediția World's Classics).

îmbunătățiri pe care, cu înzestrările sale, ea i le-ar fi adus cu siguranță. La acest eveniment vă invit să ne întoarcem, celebrîndu-l astăzi împreună.

II

Nu voi abuza de răbdarea dumneavoastră prezentîndu-vă un rezumat al argumentației lui Mill. Aș vrea doar să vă reamintesc acele idei proeminente cărora Mill le acorda cea mai mare importanță — convingeri pe care adversarii săi le-au criticat încă din timpul vieții sale, și pe care le critică, mai virulent chiar, și astăzi. Aceste idei sînt încă departe de a fi evidente; timpul nu le-a transformat în banalități; ele nu sînt nici astăzi presupozițiile indiscutabile ale unei viziuni civilizate asupra lumii. Dați-mi voie să le trec rapid în revistă.

Oamenii doresc să restrîngă libertățile altor oameni: (*a*) fie pentru că doresc să-și impună puterea lor asupra altora; (*b*) fie pentru că vor să impună conformitatea — ei să nu gîndească diferit de alții și nici alții diferit de ei; (*c*) fie, în cele din urmă, pentru că au convingerea că la întrebarea „cum trebuie să ne ducem viața?" nu există (ca de altfel la orice altă întrebare autentică) decît un singur răspuns adevărat și numai unul, răspuns ce poate fi găsit cu ajutorul rațiunii, al intuiției, al revelației directe, al unei forme de viață sau prin „unitatea teoriei cu practica"; autoritatea sa provine din calea împrumutată pentru a ajunge la cunoașterea finală și orice deviație de la această cale este o eroare care pune în pericol salvarea umanității, fapt care justifică, dacă nu chiar suprimarea, atunci o legislație aspră împotriva acelora care, oricare le-ar fi caracterul sau intențiile, ne îndepărtează de adevăr. Pentru că sînt iraționale, Mill trece repede peste primele două motive, căci ele nu formulează nimic din ce ar putea fi respins prin argumente raționale. Singurul motiv pe care e pregătit să-l trateze cu seriozitate este cel din urmă: că finalitățile ultime ale vieții pot fi descoperite, iar cei care se opun acestor adevăruri și răspîndesc minciuni pernicioase trebuie reduși la tăcere. Replica lui este că oamenii nu sînt infailibili; că presupusele vederi pernicioase s-ar putea dovedi, pînă la urmă, adevărate. Cei ce i-au omorît pe Socrate și pe Cristos erau convinși că aceștia răspîndeau neadevăruri periculoase, fiind

ei înșiși demni de respect așa cum sînt mulți oameni ai zilelor noastre; iar Marc Aureliu, „cel mai blînd și mai binevoitor dintre cîrmuitori", cunoscut ca fiind cel mai luminat om al timpului său și unul dintre cei mai nobili, a autorizat cu toate acestea persecuția creștinismului pentru că reprezenta un pericol moral și social — nici o justificare folosită vreodată de alți persecutori nu a fost lăsată la o parte. Am greși dacă am presupune că persecuția nu omoară niciodată adevărul. „Nu e decît o probă de sentimentalism inutil", observa Mill, „dacă spunem că adevărul, doar pentru că e adevăr, ar avea vreo putere, pe care eroarea nu o are, de a triumfa asupra temniței și a rugului". Persecuția — istoria a demonstrat-o — e mult prea eficientă. „Ca să nu vorbim decît de opiniile religioase: Reforma a izbucnit de cel puțin douăzeci de ori înainte de Luther, și a fost înăbușită. Arnold de Brescia a fost redus la tăcere. La fel, Fra Dolcino, Savonarola, albigenzii, valdensii, lolarzii, husiții... În Spania, Italia, Flandra, Imperiul Austriac, protestantismul a fost eradicat; la fel s-ar fi întîmplat poate și în Anglia dacă regina Maria ar fi trăit sau dacă regina Elisabeta ar fi murit... Nici o persoană rezonabilă nu se poate îndoi că și creștinismul ar fi putut fi stîrpit din Imperiul Roman."[5] Sigur, se poate obiecta că, tocmai pentru că am greșit în trecut, ar fi o lașitate să nu lovim răul atunci cînd îl localizăm în prezent de teamă să nu mai greșim încă o dată; obiecția se poate formula și astfel: cu certitudine, nu sîntem infailibili, dar dacă vrem să supraviețuim, trebuie să luăm decizii și să acționăm fără a avea certitudinea absolută, bazîndu-ne doar pe propriile noastre lumini, cu riscul permanent de a greși; căci orice existență implică riscuri și alternativă nu avem. La aceasta Mill ar răspunde că „este o diferență enormă între a presupune că o opinie este adevărată, pentru că, deși au existat ocazii, ea nu a fost contestată, și afirmarea adevărului ei cu scopul de a nu se permite respingerea ei"[6]. Putem, într-adevăr, să-i oprim pe „oamenii răi să pervertească societatea cu vederi false sau pernicioase"[7], dar numai dacă dăm oamenilor libertatea de a nega că ceea ce noi numim rău, pernicios sau pervertit este astfel; în caz contrar, convingerea noastră nu este rațională, ci pur și simplu dogmatică,

[5] *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, editura Humanitas, București, 1994, pp. 40–41.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

ea neputînd fi analizată sau modificată în urma apariției unor noi fapte și idei. Dar dacă adevărul nu este infailibil, cum poate reieși el întreg dintr-o discuție? Nu există cale *a priori* către el; o nouă experiență, un argument nou ar putea, în principiu, să ne modifice concepțiile, oricît de tare ținem la ele. Dacă le închidem porțile, refuzăm deliberat să privim adevărul în față, condamnîndu-ne la o incorigibilă eroare.

Mill are un spirit puternic și subtil, argumentele sale nu sînt niciodată de neglijat. Dar e clar că, în cazul lui, concluzia derivă din premise pe care el nu le-a făcut explicite. El era un empirist; credea, cu alte cuvinte, că adevărurile nu sînt — și n-ar putea fi — stabilite rațional, decît pe baza observațiilor. În principiu, noi observații ar putea invalida concluziile trase din observațiile anterioare. Acest principiu se aplică legilor fizicii, și chiar legilor logicii sau matematicii; el se aplică, în și mai mare măsură, în disciplinele „ideologice" unde nu prevalează nici o certitudine științifică — în etică, politică, religie, istorie, în întregul cîmp al problemelor umane unde numai probabilitatea domnește; aici, fără o totală libertate de opinie și de discuție, nimic nu poate fi stabilit pe baze raționale. Numai că cei ce nu sînt de acord cu el și cred în adevărurile intuite, pe care nici o experiență nu le poate corecta, vor respinge acest argument. Mill poate să-i ignore, tratîndu-i drept obscurantiști, dogmatici, iraționaliști. Însă dacă vrem să le contestăm, pe baze raționale, opiniile, mult mai puternice astăzi decît în secolul lui Mill, e nevoie de ceva mai mult decît de o respingere plină de dispreț. Încă o dată, e foarte posibil ca, fără o totală libertate de discuție, adevărul să nu iasă la iveală. Dar aceasta este poate numai o condiție necesară, nu și suficientă, pentru descoperirea lui; s-ar putea ca adevărul, cu toate eforturile noastre, să rămînă pe fundul fîntînii, în timp ce cauzele cele mai nocive triumfă, cu efecte distructive enorme pentru umanitate. Trebuie, într-adevăr, să permitem urii rasiale, de exemplu, să se exprime în mod liber pentru că Milton a spus că „presupunînd că toate curentele doctrinare ar fi lăsate libere pe pămînt... cine ar putea ști că adevărul a pus pe fugă răul într-o înfruntare liberă și deschisă?"; pentru că „într-o luptă dreaptă, adevărul trebuie să învingă întotdeauna minciuna"? Iată o judecată curajoasă și optimistă, dar ce evidență o mai confirmă astăzi? Oare în societățile liberale demagogii și mincinoșii, ticăloșii și fanaticii sînt întotdeauna opriți la

timp sau respinși, în cele din urmă? Ce preț trebuie să plătim pentru marea binefacere a libertății de dezbatere? Unul foarte mare, fără nici o îndoială, dar este el nelimitat? Și dacă nu, cine va spune dacă un sacrificiu este sau nu prea mare? Mill merge și mai departe și afirmă că o opinie considerată falsă ar putea totuși fi parțial adevărată; căci nu există adevăr absolut, numai căi diferite către el; eliminarea unei opinii aparent false poate suprima, în același timp, și partea de adevăr din ea, spre pierderea umanității. Încă o dată, acest argument nu va spune nimic celor ce cred că adevărul absolut se descoperă o dată pentru totdeauna, fie printr-un argument metafizic sau teologic, fie printr-o viziune directă a lui, fie ducînd un anumit tip de viață, fie — așa cum gîndeau mentorii lui Mill — prin metode științifice sau empirice.

Argumentul său nu este plauzibil decît dacă postulăm (așa cum, conștient sau nu, a făcut și Mill, într-un mod evident) că, în principiu, cunoașterea umană este întotdeauna incompletă și imperfectă, că nu există un singur adevăr, universal vizibil — fiecare om, fiecare civilizație mergînd pe propriul drum către scopurile pe care și le-a ales și care nu sînt neapărat armonice cu cele ale altora. Oamenii se schimbă, o dată cu adevărurile în care ei cred, sub efectul unor noi experiențe și al propriilor lor acțiuni — ceea ce el numea „experiențele de viață“ — și deci este greșită convingerea — comună aristotelicienilor, multor scolastici creștini și materialiștilor atei — că există o natură umană cognoscibilă, identică, în toate timpurile și în toate locurile, în toți oamenii — o substanță statică și inalterabilă învăluită în aparențe schimbătoare, cu nevoi permanente, dictate de o finalitate unică și descifrabilă, sau de o înlănțuire de finalități, aceeași pentru toată umanitatea. Așa cum este și teoria adiacentă a unicei doctrine adevărate care aduce mîntuirea oamenilor de pretutindeni și care este conținută într-o lege naturală a oamenilor obișnuiți sau în calculele făcute de o elită de oameni de știință utilitariști pregătiți a guverna omenirea.

Într-un mod curajos pentru un utilitarist declarat, Mill observa că științele umane (adică sociale) sînt prea confuze și nesigure pentru a fi calificate adecvat drept științe: nu găsim în ele nici legi și nici generalizări valide, de aceea nu putem deduce nici predicții și nici principii de acțiune. El onora memoria tatălui său, a cărui întreagă filozofie se baza pe presupunerea contrară; el îl respecta pe Auguste Comte și îi dădea credit lui Herbert Spencer, doi

gînditori care pretindeau că au pus bazele unei astfel de științe a societății. Cu toate acestea, propria sa presupunere, doar pe jumătate articulată, li se opunea. Mill credea că omul este o ființă spontană, că dispune de o libertate de alegere, că își modelează singur caracterul, că din relațiile sale cu alți oameni și cu natura ceva nou apare fără încetare, și că tocmai această noutate este elementul cel mai caracteristic și mai uman în el. Pentru că întreaga sa concepție despre natura umană nu se fundamentează pe ideea de repetiție a unei structuri identice, ci pe percepția pe care o avea despre existențele umane niciodată desăvîrșite, aflate într-o transformare continuă, supusă noutății, cuvintele lui Mill sînt astăzi vii și relevante pentru problemele noastre; în vreme ce lucrările lui James Mill, ale lui Burke, Comte și Spencer rămîn pe jumătate uitate, ca niște imense carcase de vase scufundate în fluviul gîndirii secolului al nouăsprezecelea. Mill nu reclamă și nici nu prezice condiții ideale pentru soluția finală a problemelor umane sau pentru obținerea unui acord universal la toate interogațiile cruciale. El afirmă că definitivul este imposibil și sugerează că nici dezirabil nu este; dar nu o demonstrează. Sigur, rigoarea în demonstrații nu se află printre calitățile lui. Totuși, chiar această convingere care subminează fundațiile pe care Helvétius, Bentham și James Mill și-au construit doctrinele — sisteme niciodată repudiate formal de către el — dă argumentației sale plauzibilitate și umanism.

Argumentele următoare sînt încă și mai firave. El spune că, dacă nu este contestat, adevărul riscă să degenereze în dogmă sau prejudecată; oamenii nu-l vor mai simți ca pe un adevăr viu; e nevoie de opoziție pentru a-l ține în viață. „Atît cei ce învață, cît și cei ce sînt învățați vor adormi la postul lor, de îndată ce nici un inamic nu va mai fi prin preajmă", copleșiți cum sînt de „somnul adînc al opiniei consacrate".[8] Mill era atît de convins, încît nu ezita să declare că, în absența adversarilor autentici, ne vedem obligați să inventăm argumente împotriva noastră, pentru a ne păstra vigoarea intelectuală. Nimic nu seamănă mai mult cu argumentul lui Hegel în favoarea războiului ca factor ce împiedică stagnarea societății umane. Totuși, dacă adevărul ar fi, în chestiunile umane, în principiu la fel de demonstrabil ca, de exemplu, în aritmetică, n-ar mai fi nevoie să inventăm propoziții false cu singu-

---

[8] *Ibid.*, pp. 58–59.

rul scop de a le demola pentru a conserva înțelegerea adevărurilor noastre. În realitate, ceea ce Mill caută să promoveze este diversitatea de opinii ca o valoare în sine. El vorbește de nevoia de „a fi corecți cu toate fațetele adevărului“[9] — o exprimare pe care un om n-ar utiliza-o dacă ar crede, ca primii utilitariști, în adevăruri simple și complete; și utilizează argumente nepotrivite pentru a ascunde acest scepticism, poate chiar de el însuși; „Cînd starea în care se află spiritul uman nu este una de perfecțiune“, spunea el, „interesele adevărului cer o diversitate de opinii.“[10] Sau încă: „Adoptăm logica persecutorilor [spunînd] că noi îi putem persecuta pe alții pentru că noi avem dreptate, în timp ce ei nu ne pot persecuta pe noi deoarece greșesc?“[11] Catolici, protestanți, evrei, musulmani — toți și-au justificat persecuțiile cu acest argument; iar dacă le acceptăm premisele, s-ar putea ca logica lor să fie impecabilă. Însă Mill respinge tocmai aceste premise și, mi se pare mie, le respinge nu în urma unui raționament logic, ci pentru că el crede — deși, din cîte știu, el n-a afirmat-o niciodată răspicat — că nu există adevăruri finale pe care experiența să nu le poată infirma, cel puțin în ceea ce numim astăzi sfera ideologică — aceea a judecăților de valoare, a concepțiilor generale, a atitudinilor în fața existenței. Totuși, în interiorul acestui cadru de idei și de valori, în ciuda importanței pe care el o acordă „experiențelor de viață“ și a ceea ce ele pot revela, Mill este gata să pună un preț foarte mare pe adevărul convingerilor sale privind interesele cele mai profunde și mai durabile ale oamenilor. Deși rațiunile sale provin din experiență și nu dintr-o cunoaștere *a priori*, afirmațiile sale sînt foarte apropiate de cele pe care le apărau, pe baze metafizice, adepții tradiționali ai doctrinei drepturilor naturale. Mill crede în libertate, cu alte cuvinte, în limitarea strictă a dreptului de constrîngere, pentru că el este convins că oamenii nu se pot dezvolta și prospera, nu se pot desăvîrși ca oameni, dacă nu li se asigură un spațiu minim de existență în care orice ingerință să fie interzisă, spațiu pe care ei îl consideră — sau îl doresc — inviolabil. Aceasta este viziunea sa despre om, despre nevoile sale morale și intelectuale cele mai elementare; el și-a formulat concluziile în maxime

---

[9] *Ibid.*, p. 64.
[10] *Ibid.*, p. 68.
[11] *Ibid.*, p. 112.

devenite celebre: „Individul nu este responsabil în fața societății pentru acțiunile sale, cîtă vreme acestea privesc doar interesele sale și ale nimănui altcuiva“[12] și „Singurul motiv legitim în virtutea căruia puterea se poate exercita asupra unui membru al unei comunități civilizate, împotriva voinței sale, este de a-l împiedica să facă rău altora. Propriul său bine, fizic sau moral, nu constituie o justificare suficientă. El nu poate fi constrîns, în mod legitim, să facă sau să se abțină... pentru că, în opinia altora, așa ar fi înțelept sau chiar drept să se comporte.“[13] Iată profesiunea de credință a lui Mill, fundamentul ultim al liberalismului politic, ținta predilectă a criticilor liberalismului — atît pe considerente psihologice, cît și morale (și sociale) — încă din timpul vieții lui Mill, dar și după aceea. Carlyle a reacționat cu violența caracteristică; iată ce-i scria fratelui său Alexander: „Ca și cum ar fi un păcat să-l controlezi și să-l forțezi pe acest porc de om pentru a-l aduce pe o cale mai bună... *Ach Gott in Himmel!*“[14]

Critici mai moderați și mai raționali nu au scăpat prilejul să arate că e dificil să demarcăm domeniul privat de cel public, că tot ceea ce face un om ar putea, în principiu, să-i deranjeze pe alții; că omul nu este o insulă, că, în practică, viața sa socială și cea individuală sînt adesea imposibil de separat. S-a mai obiectat, de asemenea, că atunci cînd oamenii caracterizează formele de cult în care alți oameni persistă nu doar ca „abominabile“ în sine, ci ca o ofensă adusă lor și Dumnezeului lor, ei sînt poate iraționali și bigoți, dar nu neapărat ipocriți; și că la întrebarea sa retorică de ce musulmanii n-ar interzice carnea de porc tuturor, dacă ei sînt efectiv dezgustați de ea, răspunsul, în termeni utilitariști, nu este deloc evident. S-ar putea de asemenea obiecta că nu există un motiv *a priori* pentru a presupune că oamenii nu ar fi mai fericiți — dacă acesta este scopul — într-o lume complet socializată, în care viața privată și libertatea personală ar fi reduse pînă aproape de dispariție decît în societatea individualistă a lui Mill; și nici nu putem verifica, pe cale experimentală, dacă așa stau lucrurile sau altfel. Mill protestează constant împotriva faptului că regulile sociale și juridice sînt mult prea adesea determinate doar de „preferințele și

---

[12] *Ibid.*, p. 122.
[13] *Ibid.*, p. 17.
[14] *New Letters of Thomas Carlyle* (ed. A. Carlyle), vol. II, p. 196.

antipatiile societății" remarcînd, cu temei, că acestea sînt, nu de puține ori, iraționale sau fondate pe ignoranță. Dar dacă ceea ce-l preocupă cel mai mult (așa cum pretinde) este răul cauzat altora, atunci faptul că rezistența acestora la o anume opinie este instinctivă, intuitivă sau fără fundament rațional nu face din această opinie ceva mai puțin dureros și, în aceeași măsură, mai puțin nociv pentru ei. De ce ar fi oamenii raționali mai îndreptățiți la împlinirea idealurilor lor decît oamenii iraționali? De ce să nu fie cei iraționali mai îndreptățiți, mai ales dacă cea mai mare fericire pentru cei mai mulți (și rareori cei mai mulți sînt cei raționali) este singurul obiectiv legitim al acțiunii? Doar un psiholog social competent ar putea să ne spună ce anume face ca o societate dată să fie cea mai fericită. Dacă fericirea este singurul criteriu, atunci nu e nici o îndoială că sacrificiul uman sau arderea vrăjitoarelor contribuiau, în epoci în care aceste practici beneficiau de un puternic suport public, la fericirea majorității. Dacă nu există un alt criteriu moral, atunci, pentru a ști care din cele două acțiuni, sacrificiul bătrînelor nevinovate (laolaltă cu ignoranța și prejudecățile care l-au făcut acceptabil) sau progresul cunoașterii și al rațiunii (care au pus capăt acestor monstruozități, dar i-au privat pe oameni de iluzii confortabile), oferă o mai mare fericire, e suficient un simplu calcul statistic. Mill nu dădea atenție unor asemenea considerații: nimic nu putea să-i afecteze mai violent sensibilitatea și convingerile. În centrul gîndirii sale, la baza simțămintelor sale, nu stătea nici utilitarismul, nici grija pentru propagarea luminilor, nici separarea domeniului public de cel privat — căci el însuși admitea cîteodată că statul poate interveni în domeniul privat în intenția sa de a promova educația, igiena, securitatea socială sau justiția — ci convingerea sa intimă că un om este om datorită capacității sale de a alege — de a alege binele, ca și răul. Imperfecțiunea, dreptul de a greși — consecințe firești ale capacității de a se auto-perfecționa; neîncrederea în ordinea simetrică și definitivă ca opusă libertății — iată principiile pe care Mill nu le-a abandonat niciodată. El era profund conștient de numeroasele fațete ale adevărului și de ireductibila complexitate a vieții care elimina chiar posibilitatea teoretică a vreunei soluții simple, ca și ideea că se poate da un răspuns definitiv la orice problemă concretă. Îndrăznind mult, și fără să privească înapoi la austerul puritanism intelectual în care a fost crescut, el predica necesitatea înțelegerii doctrinelor incompatibile

una cu alta (căci cunoașterea cîștigată astfel era inestimabilă) — așa cum erau, de exemplu, cele ale lui Coleridge și Bentham; el explica în autobiografia sa[15] nevoia de a înțelege și de a învăța și de la unul și de la celălalt.

III

Kant a remarcat odată că „din lemnul strîmb al umanității nu a ieșit niciodată ceva drept". Mill era profund convins de asta. Această convingere și neîncrederea aproape hegeliană în capacitatea unor modele simple și a unor formule prefabricate de a acoperi situații complexe, contradictorii și schimbătoare sînt responsabile de reticența cu care el privea partidele organizate și programele lor. În ciuda argumentelor tatălui său și a credinței înflăcărate a doamnei Taylor într-o rezolvare definitivă a tuturor relelor sociale printr-o mare schimbare instituțională (în cazul ei era vorba de revoluția socialistă), ideea unui obiectiv final ușor de identificat nu putea să-l mulțumească pe Mill pentru că, în concepția lui, oamenii erau diferiți, iar evoluția lor se făcea nu doar sub efectul unor cauze naturale, ci și al propriei lor voințe de a-și transforma personalitatea, uneori într-un mod imprevizibil. Iată de ce comportamentul lor nu putea fi anticipat, iată de ce legi și teorii, chiar inspirate de mecanică sau de biologie, se dovedesc incapabile de a explica complexitatea și calitățile unui singur individ, ca să nu mai vorbim de cele ale unui grup de indivizi. De aceea, aplicarea unei asemenea construcții teoretice la o societate vie nu poate duce decît la o pipernicire, la o schilodire, la o paralizie și la o atrofiere a facultăților umane, pentru a-i folosi termenii de punere în gardă favoriți.

Dezacordul cel mai mare cu opiniile tatălui său provenea din convingerea sa (niciodată admisă explicit) că fiecare situație particulară necesită un tratament specific; că, în vindecarea unei maladii sociale, aplicarea unei judecăți corecte conta cel puțin la fel de mult ca și cunoașterea legilor anatomiei sau ale farmacologiei. Mill era un empirist britanic, nu un raționalist francez și nici un

[15] Și în eseurile despre *Coleridge* și *Bentham*.

metafizician german; era sensibil la jocul de zi cu zi al întîmplării, al diferențelor de „climat", la specificul fiecărei situații, spre deosebire de Helvétius, Saint-Simon sau Fichte care erau, în schimb, preocupați de *les grandes lignes* ale dezvoltării umane. De aici grija sa continuă, la fel de mare ca la Tocqueville și chiar mai mare ca la Montesquieu, de a proteja diversitatea, de a lăsa porți deschise schimbării, de a rezista amenințărilor presiunii sociale; de aici, mai ales, oroarea de a vedea mulțimile dezlănțuite asupra victimei, dorința sa de a-i apăra pe eretici și pe disidenți pentru ceea ce ei reprezentau. Întreaga șarjă a acuzațiilor sale adresate „progresiștilor" (pentru el, utilitariștii și, poate, socialiștii) viza faptul că, în general, aceștia nu făceau altceva decît să încerce să modifice opinia socială pentru a o face mai favorabilă unui anumit proiect sau unor reforme sociale, în loc să se opună acestui monstruos principiu care afirmă că opinia societății „ar trebui să fie lege pentru fiecare individ"[16].

Aspirația predominantă către varietate și individualitate ca valori în sine îmbracă la Mill forme multiple. El notează că „Omenirea are mai mult de cîștigat lăsînd pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine, decît silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine"[17] — un truism care, declara el, „se află într-o opoziție totală cu tendința generală a opiniilor și a practicilor existente". Într-un alt loc, termenii sînt și mai virulenți: „este o particularitate a epocii noastre a nu dori nimic cu ardoare. Idealul său este acela al unui caracter omenesc care nu are nici o trăsătură prea reliefată; acela de a schilodi prin comprimare, așa cum procedează chinezoaicele pentru a-și păstra piciorul cît mai mic, orice parte a naturii umane care iese în evidență și care tinde să facă o persoană considerabil de diferită de umanitatea comună." Și încă: „Măreția Angliei are astăzi doar un caracter colectiv; mărunți ca indivizi, nu mai părem capabili de lucruri mari decît în virtutea acțiunii noastre unite; și cu asta filantropii noștri morali și religioși sînt perfect mulțumiți. Dar oameni de un alt calibru au făcut din Anglia ceea ce ea a fost; și de oameni de un alt calibru avem nevoie pentru a-i împiedica declinul."[18] Tonul aces-

[16] *Despre libertate*, p. 15.
[17] *Ibid.*, p. 21.
[18] *Ibid.*, pp. 90–91.

tor declarații, pentru a nu mai vorbi de conținut, l-ar fi șocat pe Bentham; l-ar fi șocat și aceste rînduri, ecou amar al scrierilor lui Tocqueville: „Comparativ vorbind, ei citesc acum aceleași lucruri, ascultă aceleași lucruri, văd aceleași lucruri, frecventează același locuri, își îndreaptă speranțele și temerile către aceleași lucruri, au aceleași drepturi și libertăți, aceleași mijloace de a le revendica... Toate schimbările politice ale epocii favorizează această apropiere [între oameni din clase diferite], căci ele tind, fără excepție, să îi ridice pe cei de jos și să îi coboare pe cei de sus. Orice extindere a educației o favorizează, deoarece educația îi supune pe oameni unor influențe comune... Perfecționarea mijloacelor de comunicare o favorizează... Dezvoltarea comerțului și a industriei o favorizează... Forța opiniei publice... generează o masă atît de mare de influențe ostile individualității[19] [încît] în vremurile noastre, simplul exemplu de non-conformism, simplul refuz de a îngenunchea în fața obiceiurilor constituie în sine o binefacere."[20] Am ajuns la un asemenea punct încît simplele diferențe, rezistența de dragul rezistenței, protestul ca atare, apar acum ca suficiente. Conformismul și intoleranța — arma sa ofensivă și defensivă — sînt, pentru Mill, detestabile în toate împrejurările, dar în mod particular înspăimîntătoare într-o epocă auto-declarată luminată, epocă în care, cu toate acestea, un om poate fi trimis la închisoare douăzeci și una de luni pentru ateism; în care jurații sînt recuzați, iar străinii privați de dreptul la justiție pentru că nu profesează nici o religie recunoscută; în care nu se alocă fonduri publice pentru școli hindu sau musulmane pentru că un subsecretar de stat ține un „discurs stupid"[21] în care declară că toleranța nu este dezirabilă decît printre creștini, dar nu și față de necredincioși. La fel de regretabil e și atunci cînd muncitorii utilizează „poliția morală"[22] pentru a-i împiedica pe membrii din sindicatul lor, mai harnici sau mai îndemînatici, să obțină un salariu mai mare decît cei ce nu au aceste calități. Un asemenea comportament este și mai detestabil atunci cînd intervine în relațiile private dintre indivizi. Mill declara

[19] *Ibid.*, pp. 95–96.
[20] *Ibid.*, p. 87.
[21] *Ibid.*, p. 44.
[22] *Ibid.*, p. 114.

că „ceea ce o persoană se simte liberă să facă în materie de raporturi sexuale“ ar trebui considerat ca o chestiune irelevantă şi exclusiv privată care nu priveşte decît persoana în cauză; că a face un om responsabil, în faţa altora şi a lumii întregi, pentru actul însuşi (cu excepţia consecinţelor eventuale, precum naşterea unui copil, care, în mod evident, creează îndatoriri la a căror respectare societatea trebuie să vegheze) ar putea fi socotit, într-o zi, ca una din superstiţiile sau barbariile specifice copilăriei speţei umane. La fel stau lucrurile cu înăsprirea regulilor de temperanţă, cu respectarea Sabatului sau cu orice alte chestiuni „în care se vîră membrii pioşi ai societăţii care ar trebui îndemnaţi să-şi vadă de treburile lor“.[23] Fără îndoială, bîrfa la care Mill a fost expus în timpul relaţiei sale cu doamna Taylor înainte de a se căsători cu ea — relaţie pe care Carlyle o ironiza, calificînd-o drept platonică — l-a făcut în mod particular sensibil la această formă de persecuţie socială. Numai că această sensibilitate era în profund acord cu convingerile sale cele mai adînci şi mai durabile.

Neîncrederea lui Mill în democraţie — poate singura formă de guvernămînt dreaptă, dar, potenţial, cea mai opresivă — avea aceleaşi rădăcini. El se întreba cu nelinişte dacă centralizarea autorităţii, dependenţa inevitabilă a fiecăruia de toţi şi „supravegherea fiecăruia de către toţi“ nu vor sfîrşi prin a-i cufunda pe toţi într-o „docilă uniformitate de gîndire, de schimburi şi de acţiuni“, nu va produce „automate cu formă umană“ şi nu va conduce la „liberticid“. Tocqueville îşi exprimase pesimismul privind efectele morale şi intelectuale ale democraţiei în America. Mill avea aceeaşi părere. Pentru el, chiar dacă o putere nu ar distruge nimic, ea tot nu ar face posibilă o existenţă normală; căci ea reduce, moleşeşte, vlăguieşte şi prosteşte un popor transformîndu-l într-o turmă de „animale timide şi industrioase păstorite de guvern“. Totuşi, aşa cum Tocqueville însuşi susţinea (poate fără mare convingere), singurul remediu era mai multă democraţie[24], pentru că ea singură era capabilă de a învăţa un număr suficient de indivizi gustul independenţei, al rezistenţei, al puterii. În concepţia lui Mill, tendinţa

---

[23] *Ibid.*, p. 113.

[24] Pe care, oricum, el o privea ca inevitabilă şi poate — dintr-un punct de vedere mai cuprinzător decît cel al epocii sale — finalmente mai dreaptă şi mai generoasă.

oamenilor de a impune altora propriile lor opinii este atît de puternică, încît numai lipsa lor de putere îi împiedica să o facă; or, această putere este în creștere; și dacă nu sînt ridicate noi bariere, ea va continua să crească, favorizînd proliferarea de „conformiști, oportuniști și ipocriți creați de o opinie redusă la tăcere“[25] și conducînd în final la o societate unde teama va fi ucis gîndirea independentă, iar oamenii se vor mărgini să abordeze subiecte inofensive. Totuși, dacă înălțăm prea sus aceste bariere, lipsind individul de orice contact cu opinia, oare nu vom sfîrși, așa cum avertizau Burke și hegelienii, într-o disoluție a texturii sociale, într-o atomizare a societății — în anarhie? La aceasta, Mill răspunde că „prejudiciul pe care un om îl poate aduce societății printr-o comportare care nici nu încalcă vreo datorie precisă față de colectivitate, nici nu prilejuiește vătămarea vizibilă a vreunui alt individ în afara lui însuși este un inconvenient pe care societatea și-l poate permite de dragul binelui mai însemnat care este libertatea umană“[26]. Or, aceasta este echivalent cu a spune că societatea care, în ciuda nevoii de coeziune socială, a eșuat în tentativa de a face din cetățenii ei oameni civilizați, nu are nici un drept să-i pedepsească pentru că îi irită pe ceilalți, pentru că sînt inadaptați sau pentru că nu se conformează unei norme pe care majoritatea o acceptă. Probabil că ar putea fi creată o societate armonioasă și fără asperități, cel puțin pentru o vreme, dar prețul ar fi prea mare. Platon a văzut bine: poeții nu au ce căuta într-o societate fără fricțiuni; ceea ce-i înspăimîntă pe cei revoltați de o asemenea politică nu e atît expulzarea poeților negustori de iluzii, cît dorința subiacentă de a pune capăt varietății, mobilității și individualității de orice tip; aspirația către un model fixat, atemporal, imuabil și uniform, de viață și de gîndire. Fără dreptul de a protesta și mijloacele de a o face, pentru Mill nu există nici justiție, nici finalități demne de a fi urmărite. „Dacă întreaga omenire, cu excepția unei singure persoane, ar fi de aceeași părere, și doar această persoană ar fi de părerea contrară, omenirea n-ar fi mai îndreptățită să reducă la tăcere acea unică persoană decît ar fi îndreptățită aceasta din urmă să reducă la tăcere, dacă ar putea, întreaga omenire.“[27]

---

[25] Packe, *op. cit.*, p. 203.
[26] *Op. cit.*, p. 106.
[27] *Ibid.*, p. 25.

În conferința la care m-am referit deja, Sir Richard Livingstone, a cărui simpatie pentru Mill este în afară de orice îndoială, îi reproșa acestuia că atribuie prea multă raționalitate ființelor umane: idealul unei libertăți fără obstacole poate fi dreptul celor care au atins maturitatea facultăților lor, dar pentru cîți oameni azi, și în toate timpurile, e valabilă această observație? Nu cere Mill prea mult, nu este el oare mult prea optimist? Cu siguranță, există un punct important în care Sir Richard are dreptate: Mill nu a fost un profet. Multe evoluții sociale l-au întristat, dar nu a avut nici o presimțire a ascensiunii forțelor iraționale care au modelat istoria secolului al douăzecilea. Burckhardt și Marx, Pareto și Freud erau mai sensibili la tendințele profunde ale epocii lor și au pătruns mult mai adînc resorturile comportamentului individual și social. Dar nu cunosc nici o dovadă că Mill ar fi supraestimat raționalitatea epocii sale sau că ar fi presupus că majoritatea contemporanilor săi ar fi fost maturi, raționali sau pe punctul de a deveni astfel. Ceea ce i se oferea era spectacolul unor oameni, după toate aparențele civilizați, care erau reduși la tăcere, discriminați, persecutați de prejudecăți, de imbecilitate, de „mediocritatea colectivă"; el a văzut astfel de oameni privați de ceea ce el considera că erau drepturile lor cele mai elementare și a protestat. El credea că întregul progres uman, măreția omului, virtutea și libertatea sa depindeau, în primul rînd, de ținerea la distanță a acestor oameni de asemenea practici și de netezirea drumurilor pe care aceștia aveau intenția să meargă. Dar el n-ar fi vrut[28] să-i vadă în funcțiile paznicilor lui Platon. Și alții ca ei puteau fi educați, caz în care ar fi fost îndreptățiți să facă alegeri, alegeri ce trebuiau ferite, în anumite limite, să fie blocate sau dirijate de alții. Cu toate acestea, el nu s-a limitat doar la o apologie a educației, uitînd libertatea (așa cum au făcut-o comuniștii) la care cel educat este îndreptățit, și nici nu a insistat pentru o totală libertate de alegere, uitînd (așa cum au făcut-o anarhiștii) că fără o educație adecvată, ea ar conduce la haos și, ca o reacție, la o nouă sclavie. El le cerea pe amîndouă. Și nu și-a închipuit că acest proces ar fi rapid, ușor sau universal; el era o fire mai curînd pesimistă și de aceea a luat apărarea democrației, exprimîndu-și în același timp neîncrederea în ea — fapt pentru care

---

[28] Iată ce îl deosebește de Saint-Simon și de Comte, de H. G. Wells și de tehnocrați.

el a și fost foarte atacat, critici virulente auzindu-se încă și astăzi. Sir Richard a observat că Mill avea o conștiință acută a problemelor epocii sale, dar nu vedea mai departe de ea. Mi se pare o observație corectă. Boala de care suferea Anglia epocii victoriene era claustrofobia — exista un sentiment de sufocare, iar cei mai valoroși și mai dăruiți oameni ai vremii, Mill și Carlyle, Nietzsche și Ibsen, oameni atît de stînga, cît și de dreapta, nu conteneau să ceară mai mult aer, mai multă lumină. Nevroza de masă a timpului nostru este agorafobia: oamenii sînt înspăimîntați de dezintegrarea socială și de o direcționare insuficientă; ei vor, precum oamenii fără stăpîn din starea de natură a lui Hobbes, diguri împotriva oceanului dezlănțuit, ordine, securitate, organizare, o autoritate definită și ușor de recunoscut, fiind alarmați de perspectiva unei libertăți prea mari, care i-ar lăsa pierduți într-un vid imens și neprietenos, într-un deșert fără drumuri, repere sau obiective. Situația noastră și, în consecință, și problemele noastre sînt diferite de cele ale secolului al nouăsprezecelea: domeniul iraționalului ne apare mai vast și mai complex decît orice și-ar fi putut închipui Mill. Psihologia lui Mill a devenit demodată și e depășită cu fiecare nouă descoperire. I se reproșează, pe bună dreptate, că a acordat prea multă atenție obstacolelor pur spirituale ivite în utilizarea fructuoasă a libertății — lipsa inteligenței și a moralității — și prea puțină (deși nu atît de puțină cum au susținut detractorii săi) sărăciei, bolii, cauzelor lor, surselor comune și interacțiunii lor; că s-a concentrat excesiv pe libertatea de gîndire și de expresie. Toate acestea sînt adevărate. Însă noi, am găsit noi oare, cu toată tehnologia noastră nouă, cu cunoașterea psihologică și mijloacele noi de care dispunem, o soluție mai bună decît vechea recomandare pe care au făcut-o deja creatorii umanismului — Erasmus și Spinoza, Locke și Montesquieu, Lessing și Diderot — mai multă rațiune, educație, responsabilitate și, mai ales, o mai bună cunoaștere de sine? Ce altă speranță poate avea omul, la ce altceva a putut spera el de-a lungul timpului?

IV

Idealul lui Mill nu era original. El încearcă să contopească raționalismul și romantismul, asemeni lui Goethe și lui Wilhelm Humboldt; un caracter bogat, spontan, proteic, îndrăzneț, liber, și

totuşi raţional şi autonom. Mill nota că europenii datoresc mult „pluralităţii drumurilor". Simpla existenţă a diferenţelor şi a dezacordurilor conduce la toleranţă, diversitate, umanism. Într-o răbufnire a sentimentului său anti-egalitarist, el elogia Evul Mediu pentru că oamenii aveau atunci un sens mai exact al individualităţii şi al responsabilităţii lor: oamenii erau gata să moară pentru ideile lor, iar femeile erau egale cu bărbaţii. „Sărmanul Ev Mediu, cu papalitatea sa, cu cavalerii săi, cu feudalitatea sa, sub ce mîini a pierit? Sub cele ale procurorului, ale falitului fraudulos, ale falsificatorului de bani?"[29] Nu e limbajul unui filozof radical, ci al lui Burke, al lui Carlyle sau Chesterton. În pasiunea sa pentru culoarea şi textura vieţii, Mill a uitat lista de martiri ai Evului Mediu, a uitat învăţăturile tatălui său, ale lui Bentham sau Condorcet. El nu-şi mai aminteşte decît de Coleridge şi de ororile unei societăţi burgheze nivelatoare — această adunare cenuşie şi conformistă care venerează principiul pervers după care „este dreptul social absolut al fiecărui individ de a pretinde ca orice alt individ să se comporte, în toate privinţele, exact aşa cum s-ar cuveni"[30] sau, încă şi mai rău, „este datoria unui om să facă în aşa fel încît altul să fie religios", căci „Dumnezeu nu numai că detestă fapta necredinciosului, dar ne va socoti vinovaţi şi pe noi dacă îl lăsăm nepedepsit"[31]. Iată semnele de recunoaştere ale Angliei victoriene şi dacă asta este concepţia ei de justiţie socială mai bine ar fi dispărut. Avea douăzeci şi cinci de ani cînd, indignat de justificările morale ale exploatării celor săraci, Mill se exprimase cu entuziasm în favoarea revoluţiei şi a vărsării de sînge, căci dreptatea — scria el — era mai preţioasă decît viaţa. Un sfert de secol mai tîrziu, el afirma că dacă o civilizaţie nu are puterea interioară de a rezista barbariei, mai bine ar dispărea.[32] S-ar putea să nu fie vocea lui Kant, dar nici a utilitariştilor nu este; mai curînd a lui Rousseau sau a lui Mazzini.

Dar rareori Mill se exprima în această tonalitate. Soluţia sa nu este revoluţionară. Ca să facem existenţa tolerabilă, informaţia trebuie centralizată, iar puterea dispersată. Dacă fiecare cunoaşte atît cît este posibil şi nu are prea multă putere, am putea încă să

---

[29] Packe, *op. cit.*, pp. 294–295.
[30] *Despre libertate*, p. 116.
[31] *Ibid.*, p. 118.
[32] *Ibid.*, p. 121.

împiedicăm instaurarea unui stat care „face din oameni niște pitici", în care „șeful executivului guvernează într-o manieră absolută o adunare de indivizi izolați, toți egali, dar toți sclavi". Cu oameni mici, „nici un lucru realmente mare nu se poate realiza"[33]. Credințele și formele de viață care-i „comprimă", „atrofiază" și „pipernicesc" pe oameni sînt foarte periculoase. Conștiința acută a efectului dezumanizant al culturii de masă, distrugerea unor finalități autentice, individuale și colective, datorită tratării oamenilor ca pe niște creaturi iraționale ce pot fi amăgite și manipulate prin intermediul mijloacelor de publicitate și de comunicare în masă — oamenii fiind astfel „alienați" de scopurile lor fundamentale prin faptul că sînt lăsați în voia forțelor naturii peste care se suprapun ignoranța, viciul, stupiditatea, tradiția și mai ales propriile iluzii și o orbire în fața instituțiilor — toate acestea l-au preocupat pe Mill la fel de mult și cu aceeași durere ca și pe Ruskin sau pe William Morris. În aceste chestiuni, se deosebește de ei doar printr-o percepție mai clară a dilemei create de nevoia simultană de exprimare individuală și de comunitate umană. Iată tema eseului său despre libertate. „Mi-e teamă, adaugă el sumbru, că învățăturile [acestui eseu] își vor păstra valoarea încă mult timp."

Cred că Bertrand Russell — finul spiritual al lui Mill — e cel care a remarcat undeva că cele mai profunde convingeri ale filozofilor apar rareori în argumentele lor formale: credințele de temelie, viziunea lor globală asupra existenței sînt precum citadelele care trebuie apărate împotriva inamicilor. Filozofii își cheltuiesc puterea intelectuală în argumente împotriva unor obiecții actuale sau posibile la doctrinele lor; însă oricît de complexe, de ingenioase, de nemaipomenite ar fi motivațiile lor și logica pe care o folosesc, ele nu sînt decît niște arme defensive; fortăreața interioară — viziunea asupra existenței în numele căreia se poartă războiul — se va dovedi, în general, a fi relativ simplă și nesofisticată. Modul în care Mill își apără poziția în eseul despre libertate nu este, așa cum s-a arătat de nenumărate ori, de cea mai înaltă calitate intelectuală: multe din argumentele lui se pot întoarce împotriva sa; cu siguranță, nici unul nu este concludent, sau astfel încît să convingă un adversar determinat ori lipsit de înțelegere. De la James

---

[33] *Ibid.*, p. 149.

Stephen, a cărui aspră critică a apărut chiar în anul morţii lui Mill, şi pînă la conservatorii, socialiştii şi partizanii unui regim autoritar sau totalitar din zilele noastre, criticii lui Mill au depăşit, în ansamblu, numărul partizanilor săi. Cu toate acestea, citadela sa interioară — teza sa centrală — a rezistat încercărilor. Fără îndoială, ea are nevoie de o redactare mai bună şi de precizări suplimentare, dar rămîne încă formularea cea mai clară, mai onestă, mai convingătoare şi mai emoţionantă a punctului de vedere al celor ce doresc o societate deschisă şi tolerantă. Şi nu doar datorită probităţii lui Mill sau farmecului moral şi intelectual al prozei sale, ci faptului că spune ceva important şi adevărat despre caracteristicile şi aspiraţiile cele mai profunde ale oamenilor. Mill nu se mulţumeşte doar să înşiruie propoziţii (care, luate separat, sînt foarte puţin verosimile) într-o logică riguroasă atît cît i-a stat lui în putinţă. El a înţeles ceva profund şi esenţial despre efectele distructive ale celor mai reuşite eforturi ale omului de a-şi îmbunătăţi existenţa într-o societate modernă; despre consecinţele neprevăzute ale democraţiei moderne; despre caracterul eronat şi pericolul concret ale teoriilor prin care cele mai nocive din aceste consecinţe erau (şi încă mai sînt) justificate. Iată de ce, în ciuda slăbiciunii argumentaţiei sale, a obiectivelor imprecise, a exemplelor datate, a tonului de guvernantă severă remarcat cu maliţie de Disraeli, în ciuda lipsei totale a acelei îndrăzneli în concepţie pe care numai oamenii de geniu o au, eseul său a avut o influenţă formativă asupra generaţiei sale, continuînd şi astăzi să stîrnească controverse. Afirmaţiile sale centrale nu sînt truisme, propoziţii care nu mai au nevoie de nici o demonstraţie. Ele sînt formulări ale unei poziţii contestate şi respinse de descendenţii moderni ai contemporanilor săi cei mai renumiţi: Marx, Carlyle, Dostoievski, Newman, Comte, poziţie asaltată în continuare, căci ea este încă foarte contemporană. Eseul *Despre libertate* tratează probleme sociale precise, susţinute cu exemple extrase din realitatea tulbure a zilelor sale; dar principiile şi concluziile sale rămîn pertinente, în parte pentru că ele decurg din crizele morale acute care survin în existenţa unui om, apoi dintr-o viaţă petrecută în apărarea unor cauze concrete şi în adoptarea unor poziţii sincere — şi de aceea, cîteodată, periculoase. Mill s-a preocupat de probleme care l-au afectat în mod direct, n-a avut nevoie de ochelarii vreunei ortodoxii pentru a privi realitatea. Revolta sa împotriva educaţiei tatălui său

și recunoașterea curajoasă a valorilor lui Coleridge și ale romanticilor au reprezentat actul eliberator prin care a aruncat acești ochelari la pămînt. Apoi el s-a eliberat și de aceste semi-adevăruri devenind un gînditor autonom. Din aceste motive, în timp ce Spencer și Comte, Taine și Buckle, și chiar Carlyle și Ruskin — figuri proeminente ale generației sale — se pierd în umbrele trecutului (sau poate au fost înghițite de ele), Mill rămîne real.

Una dintre implicațiile acestei calități tridimensionale, complete și autentice este că putem spune, fără să greșim, care ar fi fost atitudinea sa astăzi, în fața marilor probleme ale timpului nostru. Se mai îndoiește cineva de poziția pe care ar fi adoptat-o în afacerea Dreyfus, față de Războiul Burilor, față de fascism și comunism? Față de München, de Suez, de Budapesta, față de Apartheid, de colonialism, de raportul Wolfenden? Putem fi la fel de siguri de alți eminenți moraliști ai epocii victoriene, precum Carlyle, Ruskin, Dickens sau poate Kingsley, Wilberforce, Newman? Cu siguranță, doar asta demonstrează permanența problemelor asupra cărora s-a aplecat Mill și profunzimea reflecției sale.

V

Mill este prezentat de obicei ca un învățător al epocii victoriene, corect, cu o personalitate deosebită, onorabil, sensibil, uman, dar „auster, sever și trist"; puțin stupid și puțin pedant, un om nobil și bun, dar taciturn, sentențios și sec; o figură de ceară printre alte figuri de ceară dintr-o epocă revolută și plină de astfel de efigii. Autobiografia sa — una din cele mai mișcătoare descrieri ale unei vieți de om — modifică această impresie. Mill era cu siguranță un intelectual — era conștient de asta și nu-i era rușine s-o recunoască. Era interesat, în principal, de ideile generale vehiculate într-o societate care le trata, mai degrabă, cu neîncredere: „Englezii, îi scria el prietenului său d'Eichtal, refuză invariabil cele mai evidente adevăruri, dacă acela care le propune este suspectat de a avea idei generale." Era încîntat de idei și le dorea cît mai interesante. Îi admira pe francezi pentru respectul pe care îl aveau — spre deosebire de englezi — pentru intelectuali. Sigur, se vorbea mult în Anglia despre progresul intelectului, dar el rămînea sceptic. El se întreba dacă „progresul nostru intelectual nu era mai degrabă un progres către o stare în care nu vom mai folosi intelectul, cînd vom

suplini absenţa giganţilor printr-un efort comun al unei mulţimi din ce în ce mai numeroase de pitici". Cuvîntul „pitici" şi spaima de micime revin constant în scrierile sale.

Pentru că era convins de importanţa ideilor, era pregătit să renunţe la ideile sale dacă i s-ar fi demonstrat că ele sînt inadecvate, sau dacă i s-ar fi revelat o nouă viziune, aşa cum s-a întîmplat citindu-i pe Coleridge şi Saint-Simon, sau cînd a intrat sub influenţa geniului transcendent — credea el — al doamnei Taylor. Aprecia critica pentru ceea ce însemna ea. Detesta adulaţia, chiar lauda propriilor sale lucrări. Denunţa dogmatismul la alţii, el însuşi fiind lipsit de aşa ceva. În ciuda eforturilor tatălui şi al mentorilor săi, el şi-a păstrat un spirit neobişnuit de deschis, iar „aparenţele sale reci şi imperturbabile" şi „capul care raţiona ca o maşină cu aburi"[34] erau unite (pentru a-l cita pe prietenul său, Stirling) cu un „suflet cald, onest şi elevat" şi cu o disponibilitate mişcătoare şi sinceră de a învăţa de la oricine, în orice moment. Era lipsit de vanitate şi îi păsa foarte puţin de reputaţia lui — de aceea nu se crampona de coerenţă de dragul coerenţei şi nici de amorul său propriu, dacă în joc era o problemă omenească. Era fidel mişcărilor, cauzelor şi partidelor, dar nu putea fi determinat să le susţină, să afirme ceea ce el considera că nu este adevărat. Caracteristică este atitudinea sa faţă de religie. Tatăl său l-a crescut în ateismul cel mai strict şi mai îngust, căruia i s-a împotrivit. Nu a îmbrăţişat nici o credinţă recunoscută, dar nici nu a desconsiderat religia afirmînd despre ea, ca enciclopediştii francezi sau adepţii lui Bentham, că este o ţesătură de fantezii şi de emoţii puerile, de iluzii reconfortante, de flecăreli mistice şi de minciuni deliberate. El considera existenţa lui Dumnezeu posibilă, şi chiar probabilă, dar nedemonstrată; spunea că dacă el este bun, el nu putea fi şi omnipotent atîta timp cît permitea răului să existe. Nu putea admite existenţa unei fiinţe şi bună şi omnipotentă, a cărei natură ar sfida canoanele logicii umane, pentru că el respingea credinţa în mistere ca pe o tentativă de eschivare în faţa problemelor chinuitoare. Dacă nu înţelegea (şi nu de puţine ori a fost în această situaţie), nici nu pretindea că înţelege. Deşi era gata să se lupte pentru dreptul altora de a avea o credinţă desprinsă de logică, el nu-şi putea acorda acest

[34] Packe, *op. cit.*, p. 222.

drept. Avea un profund respect pentru Cristos considerîndu-l cel mai bun om care a trăit vreodată, iar teismul era, pentru el, o doctrină nobilă, deși ininteligibilă. Chiar dacă nemurirea nu i se părea imposibilă, posibilitatea ei era foarte mică. El era, de fapt, un agnostic victorian stînjenit de ateism și pentru care religia era o chestiune exclusiv personală. Cînd a fost invitat să candideze pentru Parlament — unde a și fost ales — el s-a declarat dispus să răspundă la toate întrebările pe care electorii din Westminster ar fi dorit să i le pună, mai puțin la cele care priveau concepțiile sale religioase. Nu era lașitate — de altfel întreg comportamentul său în perioada electorală a fost atît de sincer, de o temeritate atît de imprudentă, încît cineva a remarcat că Dumnezeu Atotputernicul în persoană nu putea spera să fie ales pe platforma politică a lui Mill. Motivul său era că omul avea dreptul imprescriptibil la respectul vieții sale private și era îndreptățit să lupte pentru a și-l impune, dacă ar fi fost necesar. Cînd, mai tîrziu, fiica sa vitregă, Helen Taylor, alături de alții, i-a reproșat că nu se declară mai ferm de partea ateiștilor, acuzîndu-l că temporizează și că șovăie, el a rămas neclintit. Îndoielile îi aparțineau în exclusivitate: nimeni nu era îndreptățit să-i smulgă o profesiune de credință, decît dacă s-ar fi dovedit că tăcerea sa producea rău altora; și cum acest lucru nu putea fi dovedit, nu vedea nici un motiv de a se angaja public în această chestiune. Ca și Lordul Acton după el, el considera că libertatea și toleranța religioasă reprezentau protecția indispensabilă a oricărei religii adevărate, iar distincția făcută de Biserică între domeniul temporal și cel spiritual era, în ochii lui, una din cele mai mari realizări ale creștinătății prin faptul că a făcut posibilă libertatea de opinie. El prețuia cel mai mult această libertate, apărîndu-l cu pasiune pe Bradlaugh deși, sau tocmai pentru că nu era de acord cu opiniile sale.

El a fost mentorul unei întregi generații, al unei nații, dar nimic mai mult: nu un creator, nu un inventator. Nu e cunoscut pentru nici o descoperire sau invenție durabilă. Nu are nici o contribuție semnificativă în logică, filozofie, economie sau în gîndirea politică. Cu toate acestea, predilecția și capacitatea sa de a aplica idei în domenii în care ele se puteau dovedi fertile au rămas neegalate. Fără să fie original, el a modificat structura cunoașterii umane din vremea sa.

Pentru că avea un spirit excepţional de onest, deschis şi civilizat ce şi-a regăsit expresia naturală într-o proză de o admirabilă claritate; pentru că îmbina o căutare intransigentă a adevărului cu credinţa că acesta avea mai multe locuinţe astfel încît chiar „oameni chiori precum Bentham pot vedea ceea ce oameni cu vederea normală n-ar putea vedea“[35]; pentru că, în ciuda unei sensibilităţi reprimate şi a intelectului său supradezvoltat, în ciuda caracterului său solemn, cerebral şi sobru, concepţia sa despre om era mai adîncă, iar viziunea sa asupra istoriei şi a existenţei mai cuprinzătoare şi mai puţin simplistă decît cea a predecesorilor săi utilitarişti sau a discipolilor săi liberali, pentru toate acestea, el apare astăzi ca un gînditor politic major. El a rupt cu modelul pseudoştiinţific moştenit din lumea antică şi din epoca raţiunii, după care omul posedă o natură determinată şi înzestrată, pretutindeni şi întotdeauna, cu nevoi, emoţii şi motive identice care răspundeau diferit doar la diferenţe de situaţii şi de stimuli, o natură ce evolua după o schemă prestabilită. Acestui model el i-a substituit (nu întotdeauna conştient) imaginea unui om creativ, incapabil de a se desăvîrşi şi deci niciodată total previzibil; supus greşelii, o combinaţie complexă de contrarii, unele conciliabile, altele imposibil de a fi soluţionate sau armonizate; fiinţă ce nu poate renunţa la căutarea adevărului, a fericirii, a noutăţii, a libertăţii chiar dacă nu are garanţia — teologică, logică sau ştiinţifică — de a ajunge la ele: o fiinţă liberă şi imperfectă, capabilă să-şi determine destinul în circumstanţe favorabile dezvoltării raţiunii şi talentelor sale. Mill a fost frămîntat de problema liberului arbitru la care nu a oferit o soluţie mai bună decît alţii înaintea lui, deşi, cîteodată, el credea că a rezolvat-o. Era convins că nu gîndirea raţională, nici dominaţia asupra naturii, ci libertatea de a alege şi de a experimenta este ceea ce îl distinge pe om de restul naturii; dintre toate ideile sale, aceasta i-a asigurat posteritatea.[36] Prin libertate, el

---

[35] Şi continua: „Aproape toate comorile unei speculaţii originale şi răsunătoare au fost descoperite de gînditori minori, dar sistematici.“ (*Essay on Bentham*).

[36] Se poate vedea din tonul general al acestui eseu că nu sînt de acord cu cei ce vor să vadă în Mill un partizan al vreunei hegemonii a intelectualilor de dreapta. Nu văd cum am putea afirma că aceasta a fost concluzia chibzuită la care el a ajuns; şi nu doar din considerentele pe care

înțelegea acea stare în care oamenii puteau să își aleagă, fără a fi împiedicați, atît obiectul cultului lor, cît și modul de a-l venera. Pentru el, doar o societate în care această stare era efectivă putea fi numită cu adevărat umană. Nici un om nu merită omagiul acestui comitet — pus în slujba unui ideal pe care el îl considera mai prețios ca viața — mai mult decît Mill.

---

le-am expus mai sus, ci datorită propriilor sale avertismente împotriva despotismului comtian care chiar imagina o astfel de ierarhie. În același timp, el a fost, ca mulți alți liberali ai secolului său, din Anglia și de pretutindeni, nu doar ostil la influența tradiționalismului orb și la forța copleșitoare a inerției, ci neliniștit la perspectiva dominației unei majorități democratice needucate; în consecință, el a încercat să introducă în sistemul său anumite garanții împotriva viciilor unei democrații incontrolabile, sperînd sincer ca, cel puțin atîta timp cît ignoranța și iraționalitatea erau încă larg răspîndite (nu era foarte optimist în ceea ce privea creșterea gradului de educație), autoritatea să fie exercitată de persoanele cele mai raționale, mai drepte și mai bine informate ale colectivității. Totuși, una este a spune că el era neîncrezător în majoritate ca atare, și alta a-l acuza de tendințe autoritare, de favorizarea unei conduceri a elitei raționale, și asta indiferent de concluziile pe care le-au tras Fabienii din învățăturile sale. El nu era responsabil de vederile discipolilor săi, și în special ale celor pe care el nu și i-a ales și pe care nu i-a cunoscut niciodată. Mill este ultimul om care poate fi făcut responsabil de a fi elogiat ceea ce Bakunin, într-un atac dirijat împotriva lui Marx, califica de *pedantocrație*, guvernarea de către profesori, pe care Mill o considera una dintre cele mai opresive forme de despotism.

ANEXĂ

(vezi pagina 95, nota 6)

Descrierea a ceea ce s-a întîmplat la al doilea Congres, în 1903, nu este chiar exactă. (Datorez această informație cunoștințelor de expert ale domnului Chimen Abramsky.) Dacă e să ne luăm după relatarea oficială a dezbaterilor, Plehanov ar fi făcut această afirmație nu ca un răspuns la o întrebare, ci în susținerea unei teze exprimată de un delegat ce se numea Mandelberg, dar care adoptase pseudonimul Posadovski. Posadovski ar fi spus: „Declarațiile făcute aici pentru și împotriva amendamentelor nu mi se par simple dezacorduri asupra unor detalii, ci niște divergențe grave asupra unor probleme de fond. Este evident că există o problemă fundamentală asupra căreia nu putem cădea de acord: trebuie să ne subordonăm politicile viitoare unor anumite principii democratice esențiale, recunoscîndu-le astfel ca valori absolute sau, dimpotrivă, trebuie să subordonăm integral toate principiile democratice la exigențele partidului nostru? În ceea ce mă privește, eu am optat fără ezitare pentru a doua variantă. Toate principiile democratice trebuie subordonate nevoilor partidului nostru." (Strigăte din sală... „Și inviolabilitatea persoanei?") „Da, și ea! Sîntem un partid revoluționar și, în urmărirea scopului nostru final — revoluția socială — trebuie să ne ghidăm numai după acele considerații care ne vor ajuta să atingem acest obiectiv cît mai repede cu putință. Nu trebuie să privim la principiile democratice decît din punctul de vedere al necesităților partidului nostru; dacă o anumită revendicare nu se potrivește cu ceea ce dorim noi, nu o vom admite. Sînt deci împotriva amendamentelor care au fost înaintate, căci ele s-ar putea să se întoarcă, într-o zi, împotriva noastră, limitîndu-ne libertatea de acțiune." Plehanov n-a făcut decît să pună punctele pe i ale acestei declarații categorice, prima de acest tip, din cîte cunosc, în istoria democrației europene.

INDICE DE NUME

CUPRINS

Culegere și paginare
HUMANITAS

Tipărit la
*Editura și Atelierele Tipografice **METROPOL***

Patru eseuri despre libertate

Suita autorilor anglo-saxoni publicați în colecția „Societatea civilă“ – de la J. S. Mill la K. R. Popper – se întregește acum cu un inegalabil analist al gîndirii politice și istoriei ideilor: Sir Isaiah Berlin.

Eseurile sale despre libertate, pe care Oxford University Press le reeditează continuu începînd din 1969, alcătuiesc o lucrare de referință în domeniul filozofiei politice. Berlin le prezintă cu simplitate în *Introducerea* volumului de față, ea însăși un eseu în marginea obiecțiilor formulate de criticii săi:

„Aceste eseuri analizează diferite aspecte ale libertății individuale. Ele se opresc – primul la vicisitudinile acestei noțiuni în timpul luptelor ideologice ale secolului nostru; al doilea la semnificațiile pe care le capătă noțiunea în scrierile istoricilor, ale specialiștilor în științe sociale și ale altor autori preocupați de ipotezele și de metodele istoriei ori ale sociologiei; al treilea la importanța a două concepții majore asupra libertății în istoria ideilor; și ultimul la rolul jucat de idealul libertății individuale în gîndirea unuia dintre cei mai devotați susținători ai săi, John Stuart Mill.“

În aceeași serie au mai apărut:

ALINA MUNGIU, *Românii după '89*

JEAN-FRANÇOIS REVEL, *Revirimentul democrației*

Foto coperta: EVA VEGH-SPEIDEL

ISBN 973-28-0614-1



Societatea civilă